Michael Walzer
Guerra, política y moral

Introducción de Rafael Grasa

Paidós I.C.E. / U.A.B.



Pensamiento contemporáneo 64

Guerra, política y moral

PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO
Colección dirigida por Manuel Cruz

14. J. Elster, *Domar la suerte*
15. H. G. Gadamer, *La actualidad de lo bello*
16. G. E. M. Anscombe, *Intención*
17. J. Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*
18. T. W. Adorno, *Actualidad de la filosofía*
20. D. Davidson, *Mente, mundo y acción*
21. E. Husserl, *Invitación a la fenomenología*
22. L. Wittgenstein, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*
23. R. Carnap, *Autobiografía intelectual*
24. N. Bobbio, *Igualdad y libertad*
25. G. E. Moore, *Ensayos éticos*
26. E. Levinas, *El tiempo y el otro*
27. W. Benjamin, *La metafísica de la juventud*
28. E. Junger y M. Heidegger, *Acerca del nihilismo*
29. R. Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*
30. C. Taylor, *La ética de la autenticidad*
31. H. Putnam, *Las mil caras del realismo*
32. M. Blanchot, *El paso (no) más allá*
33. P. Winch, *Comprender una sociedad primitiva*
34. A. Koyre, *Pensar la ciencia*
35. J. Derrida, *El lenguaje y las instituciones filosóficas*
36. S. Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*
37. P. F. Strawson, *Libertad y resentimiento*
38. H. Arendt, *De la historia a la acción*
39. G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*
40. W. Benjamin, *Personajes alemanes*
41. G. Bataille, *Lo que entiendo por soberanía*
42. M. Foucault, *De lenguaje y literatura*
43. R. Koselleck y H. G. Gadamer, *Historia y hermenéutica*
44. C. Geertz, *Los usos de la diversidad*
46. J. P. Sartre, *Verdad y existencia*
47. A. Heller, *Una revisión de la teoría de las necesidades*
48. A. K. Sen, *Bienestar, justicia y mercado*
49. H. Arendt, *¿Qué es la política?*
50. K. R. Popper, *El cuerpo y la mente*
51. P. F. Strawson, *Análisis y metafísica*
52. K. Jaspers, *El problema de la culpa*
53. P. K. Feyerabend, *Ambigüedad y armonía*
54. D. Gauthier, *Egoísmo, moralidad y sociedad liberal*
55. R. Rorty, *Pragmatismo y política*
56. P. Ricoeur, *Historia y narratividad*
57. B. Russell, *Análisis filosófico*
58. H. Blumenberg, *Las realidades en que vivimos*
59. N. Rescher, *Razón y valores en la época científico-tecnológica*
60. M. Horkheimer, *Teoría tradicional, teoría crítica*
61. H. Putnam, *Sentido, sinsentido y los sentidos*
62. T. W. Adorno, *Sobre la música*
63. M. Oakeshott, *El Estado europeo moderno*
64. M. Walzer, *Guerra, política y moral*
65. W. V. O. Quine, *Acerca del conocimiento científico y otros dogmas*
66. R. Koselleck, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*

Michael Walzer

Guerra, política y moral

Introducción
de Rafael Grasa

Ediciones Paidós
I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona
Barcelona - Buenos Aires - México

Los artículos del presente volumen corresponden a:
«An Interview with Michael Walzer», en *Theory, Culture and Society*, Sage, vol. 14, 1, 1997, págs. 113-130.
«Against Realism», en Michael Walzer, *Just and Unjust Wars*, Basic Books, págs. 3-20.
«The moral standing of states: a reply to four critics», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 9, nº 3, primavera de 1980, págs. 209-229.
«Politics and morality in Kosovo», en *Dissent*, nº 3, julio de 1999.
«Liberalism and the art of separation», Political Theory, agosto de 1984.
«Pluralism and social democracy», conferencia pronunciada en un seminario organizado por el SPD, Berlín, octubre de 1996. Publicada en *Esprit*.
«Exclusion, injustice and the democratic state», en *Dissent*, invierno de 1993.
«Citizenship in a changing society», encuentros en Sintra, verano de 1996, publicado en *Esprit*, marzo-abril de 1997.

Traducción de Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar

Cubierta de Mario Eskenazi

ISBN: 84-493-1167-5
Depósito legal: B-46.380-2001

Impreso en Novagràfik, S.L.
Vivaldi, 5 - 08110 Montcada i Reixac (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO

INTRODUCCIÓN

Rafael Grasa*

Michael Walzer es sin duda alguna un pensador social con un talento inusitado: ningún tema parece igual tras haber pasado por su reflexión, que a menudo combina la perspectiva del teórico y la del historiador, así como la del ciudadano comprometido. Y eso puede decirse de temas que van de la guerra justa a la justicia distributiva, pasando por aspectos del pensamiento socialdemócrata contemporáneo u otros temas en los que toma partido, temas que acomete unas veces desde la literatura o la religión; otras, desde la filosofía, la antropología o la historia, o, muy a menudo, combinando varias de esas aproximaciones.

Además, Michael Walzer es un autor que huye de encasillamientos fáciles y de etiquetas o clasificaciones, académicas o políticas, tanto por talante como por la originalidad de sus ideas. Por un lado, es consciente de la importancia de sus tradiciones constitutivas, por lo que le gusta definirse hablando de lo «que soy, incluso en demasía: norteamericano, judío, intelectual, socialista democrático, etcétera». Pero, insiste, «no me siento cómodo con el ropaje comunitarista, ni con la idea, un poco asfixiante, de que pueda bastar con una sola comunidad para satisfacer nuestras necesidades. Conozco mis divisiones interiores y percibo idénticos signos de división en mis amigos». A continuación, y entrando en el terreno del compromiso práctico, sostiene en esa misma entrevista, que le gusta combinar teoría y práctica y que hace falta otro tipo de política, lo que permite aquilatar otra faceta de su originalidad: «Necesitamos una política menos restrictiva, algo así como una socialdemocracia liberal y pluralista. Pero una política así re-

* Profesor titular de Relaciones Internacionales de la Universitat Autònoma de Barcelona, Centre d'Estudis Internacionals i Interculturals.

quiere que luchemos para su advenimiento, puesto que, si bien procede de ciertas características de nuestra tradición política, exige también que combatamos algunas otras. Lejos de mí la intención de instalarme confortablemente en la tradición y el contextualismo como un viejo en su sillón. Puedo prescindir perfectamente de fundamentos teóricos, pero eso no me impide buscar la unión entre la teoría crítica y la práctica política».[1]

Los diferentes pasos que encontramos en esa autopresentación de Walzer pueden servir de guía: conviene empezar por situar sus orígenes y tradiciones; es preciso contextualizar y aprehender su estilo; finalmente, presentar brevemente algunas de sus ideas, concretamente las más relevantes para entender los textos seleccionados.

1. Itinerario intelectual y estilo argumentativo

La biografía intelectual de Walzer se inició en un centro muy vinculado a la tradición judía, la universidad de Brandeis,[2] en la que se licenció en 1956. Estuvo luego en Cambridge (1956 y 1957, Fulbright Fellowship) y presentó su tesis doctoral en Harvard (1961). En su trayectoria posdoctoral, fue docente en la Universidad de Princeton (1962-1966) y más tarde en la de Harvard (1966-1980), para regresar, en 1980, a Princeton, concretamente al Institute for Advanced Studies y a su School of Social Science. Es miembro de consejos asesores o editoriales de numerosas publicaciones, aunque hay que destacar que es editor y uno de los grandes animadores de *Dissent*. Especial interés tiene también el listado de asignaturas y cursos lectivos regulares que ha impartido en los últimos años, entre los que destacan: «Historia del pensamiento político moderno», «Problemas de la filosofía política contemporánea», «Obligaciones», «Fines y medios», «Guerra justa», «Polí-

1. Las tres citas proceden de Chantal Mouffe, «Éloge du pluralisme démocratique. Entretien avec Michael Walzer», en *Esprit*, marzo-abril de 1992. Se cita a partir de la antología a cargo de Joël Roman, *Pluralisme et démocratie*, París, Esprit, 1997, pág. 208.

2. A la que ha seguido vinculado: fue miembro, por ejemplo, de su Consejo de Fiduciarios desde 1983 hasta 1988.

tica y literatura en el siglo XVII», «Problemas del pensamiento socialista» o «Teoría política del nacionalismo».

De su obra, amplia (véase la selección bibliográfica al final de la Introducción), suelen destacarse, con acierto, *Just and Unjust Wars*, *Spheres of Justice* y *On Toleration*.[3] No obstante, dejaremos de momento de lado el contenido de esas obras, puesto que en mi opinión para comprender a Walzer hay que aprehender su estilo intelectual. Su forma de razonar podría describirse diciendo que gusta de identificar cuestiones que exigen miradas retrospectivas, excursiones al pasado (o, con la expresión que utiliza en *Guerras justas e injustas*, ilustraciones históricas). Por otro lado, el resultado de su argumentación es a menudo un discurso en que se muestra que ciertas paradojas son sólo aparentes, que las dicotomías no son tales o bien que nuestro pensamiento común está plagado de lugares comunes que son erróneos, pero, eso sí, apelando con frecuencia a lo que ya piensa el lector o a lo que pensaría si prestara un poco más de atención a lo que ya sabe o da por descontado, un discurso, por consiguiente, orientado a aportar claridad adicional al lector.[4] Y además suele hacerlo de manera tan simple y bien trabada que al acabar la lectura tenemos la impresión, retrospectiva, de que se trata casi de una obviedad, de un pensamiento trivial, o bien, cuando el lector no coincide con lo que Walzer cree que debería ser su pensamiento, nos parece que la distancia que nos separa de su postura es enorme.

Sea como fuere, su forma de escribir y argumentar no es una mera cuestión estilística. Está emparentada con sus convicciones profundas y con su postura filosófica, con su distancia crítica de la argumentación filosófica procedimentalista, aquella que parte de una posición original, una situación lingüística ideal o de una conversación en el espacio.[5] Esa postura de fondo influye en su afi-

3. Trad. cast.: *Guerras justas e injustas*, Barcelona, Paidós, 2001; *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, México, FCE, 1991 y *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona, Paidós, 1998, respectivamente.

4. Recuérdese que el propio Walzer ha mantenido que en su opinión ésa es la forma apropiada de escribir teoría política y en general de hacer crítica social.

5. Es decir, el tipo de razonamiento en que se parte de una serie de constricciones o reglas de compromiso a que deben someterse las partes implicadas,

ción por lo que podríamos denominar un método impresionista, combinado con una enorme capacidad para aprehender y transmitir el detalle y una capacidad impresionante para presentar generalizaciones históricas, tanto de la civilización occidental y sus diversas tradiciones (no sólo de la judía) como de temas relativos a Asiria, China u otras culturas orientales.

También menudean en sus textos las comparaciones. Las razones son probablemente múltiples: gusta de establecer semejanzas y diferencias, muy adecuadas a su erudición, pero también a su pluralismo y a su idea de que los valores y las tradiciones deben entenderse desde la comunidad en que se han gestado. Por ejemplo, en *Las esferas de la justicia*, compara el concepto y práctica moderna de las vacaciones generalizadas para gran parte de la población, con sólo unas décadas de existencia, con la idea romana o medieval de tiempo sin trabajo, vinculada en esos casos a la participación en celebraciones comunitarias; o, por poner un ejemplo de otro tipo, también en ese libro contrasta los criterios actuales acerca de la provisión de cargos públicos con la antigua tradición china de acceso al servicio público. En ambos casos el objetivo de la comparación no es otro que subrayar la especificidad de nuestra comprensión de diferentes bienes y de nuestras creencias acerca de cómo se distribuyen los mismos.

Ese estilo impresionista, tiene, empero, una contrapartida negativa: su forma de argumentar no suele ser muy estructurada, al menos en tanto que construcción de persuasivas argumentaciones a favor de sus posiciones políticas. A menudo, ciertas ideas se dejan caer casi de paso, y nos dejan con la impresión de que el autor debería haber profundizado en ellas. Por lo demás, a menudo argumenta cuasi en espiral, con cierto solapamiento entre temas, estableciendo primero ideas generales para analizar después algunos casos complicados, que no se ajustan a los modelos y/o asuntos

---

que nos representan, para luego charlar, razonar o regatear de acuerdo con ellas y establecer posteriormente los criterios formales de cualquier moralidad, partiendo de una imparcialidad absoluta o principio semejante. Puede encontrarse un buen ejemplo de la crítica de Walzer en «Critique of Philosophical Conversation», en M. Kelly (comp.), *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1990, págs. 182-196.

prácticos, antes de pasar a establecer sus conclusiones. Por otro lado, su capacidad de asociación hace que a veces salte de un tema a otro, o bien aproveche un paso del argumento para lanzar alguna apostilla o comentario sin que resulte fácil ver la razón de ello.

Quizás lo mejor sea poner un ejemplo muy claro, y accesible en castellano, resumiendo la argumentación y las tesis centrales de *On Toleration*, un libro en el que vuelve a ocuparse de temas recurrentes en su obra, como la cultura, la etnicidad o el nacionalismo. Conviene destacar, en primer lugar, que el tema central del libro (a saber, que la tolerancia se manifiesta en cinco formas generales y distintas, cada una de ellas con su propia pauta de instituciones y categorías que tolera) se superpone en buena media con una pregunta recurrente: si tal o cual conjunto de prácticas puede considerarse o no «realmente» tolerante. Walzer sugiere al principio que la «coexistencia pacífica» entre grupos culturales o religiosos «puede revestir diferentes formas, con implicaciones muy diferentes de cada una de ellas para la vida moral cotidiana» (pág. 2), si bien establece cinco grandes tipos de regímenes de tolerancia. Así, en el caso de los imperios multinacionales, es el centro del imperio, nítidamente separado de todos los grupos confrontados, el que asegura la paz entre dichos grupos, permitiendo a la vez que vivan de acuerdo con sus propias normas o con las normas de sus élites. En la sociedad internacional, basada en la soberanía y en lo no injerencia en los asuntos de cada Estado-nación, desde un lado concreto de la frontera se suele tolerar casi todo lo que se hace en el otro lado. Por su parte, el Estado consociacional, un Estado democrático construido mediante la cooperación y el consenso entre las élites de dos o tres comunidades y con una considerable autonomía de cada grupo en sus asuntos internos, aspira a mantener la coexistencia imperial sin burócratas imperiales. En cuarto y quinto lugar, nos encontramos con los Estados modernos, que son o bien Estados-nación (que encarnan y protegen la cultura de la nación mayoritaria) o bien sociedades formadas por inmigrantes, donde se supone que el Estado se comporta de forma neutral respecto de las diversas culturas de sus ciudadanos, tolera las opciones de cada individuo y fomenta que la adscripción a grupos en términos culturales vaya convirtiéndose en adscripción a asociaciones voluntarias. Ambas formas de Esta-

dos modernos plantean ventajas e inconvenientes desde la óptica de la tolerancia: los Estados-nación toleran las minorías con considerables reticencias, aunque existen ejemplos paradigmáticos de esa tolerancia en grado máximo; las sociedades formadas por grupos inmigrantes permiten una mayor capacidad de elección, puesto que toleran personas y no grupos, pero proporcionan menor seguridad y estabilidad a las culturas.

Luego le llega el turno a los casos complicados, en esta ocasión países (Francia, Israel, Canadá) e instituciones políticas (Comunidad Europea) que o bien resultan difíciles de categorizar o, por el contrario, muestran rasgos de varios modelos (Israel, en su opinión, quizá demasiado optimista o permisiva, parece combinar el uso del modelo de imperio multinacional, el de Estado-nación y el de sociedad formada por inmigrantes). Si bien el análisis de dichos casos es breve, es a menudo sutil. Por último, le toca el turno a los asuntos prácticos, a saber: el poder, la clase social, el sexo/género, la educación, la religión en general y lo que llama religión civil. A partir de temas conocidos, y mostrando el moderado y contenido uso del relativismo cultural que caracteriza a Walzer, retoma con mayor profundidad la pregunta que desde el principio ha planteado recurrentemente, típica del pensamiento del ciudadano común, ¿hay que tolerar a los intolerantes?, pregunta que —dice— suele considerarse el asunto más central y espinoso de una teoría de la tolerancia. Y, sin embargo —mantiene—, los casos prácticos y el examen comparativo nos muestran que tal pregunta y asunto es probablemente un error: «La mayoría de los grupos que se toleran en los cuatro regímenes domésticos son en realidad intolerantes. Existen "otros" bien significativos acerca de los cuales no se muestran ni curiosos ni entusiastas, cuyos derechos no se reconocen, cuya existencia en modo alguno se acepta de forma indiferente o resignada» (pág. 80).

Por último, sus conclusiones finales (el epílogo, «Reflexiones sobre el multiculturalismo estadounidense») son una buena muestra de lo que podríamos denominar el último movimiento de su espiral argumentativa, donde, también de acuerdo con su costumbre, introduce reflexiones nuevas aunque vinculadas con el tema principal, en este caso acerca del individualismo y la «balcanización» en sociedades multiculturales formadas a través de la inmigración, co-

mo Estados Unidos o Australia. Esas vinculaciones, por sugerentes y polémicas que puedan ser, a menudo y en este caso, provocan cierta desazón por la falta de nexo causal claro: al hablar de las asociaciones culturales, aprovecha para decir que las políticas gubernamentales (estadounidenses) más importantes para promover la vida asociativa son las que crean puestos de trabajo y promueven y apoyan la sindicación en los centros de trabajo. De esa forma, se abre paso a la reflexión sobre la vida práctica y a su reivindicación final de la socialdemocracia, sobre la que volveré luego.

La impresión final, incluso en un libro breve como éste, es doble. Por un lado, admiración por la agudeza de su razonamiento y, en especial, por la eficaz y constante interpenetración de pensamiento abstracto y de concreción. Por otro, la sensación de que se nos hurtan cosas, de que hay temas que no trata o de que no lo hace suficientemente, en particular todo lo relativo a la intolerancia, en claro crecimiento en las sociedades occidentales. Una impresión que puede extenderse a la mayor parte de las obras de Walzer, pero que, por otro lado, conviene matizar agregando que es producto de su propio compromiso con un enfoque o forma de razonar reiterativo, a medio camino entre el universalismo tradicional (un solo principio para todas las culturas) y el relativismo total (imposibilidad absoluta de que existan principios comunes). Y es justamente ese carácter intermedio de su enfoque el que produce esa sensación de que falta algo. A ese tipo de razonamiento Walzer lo ha denominado justamente, al analizar los dos tipos de universalismo existentes, «universalismo de la reiteración», y lo ilustró con una lectura alternativa de la historia judía, mostrando que no existe un solo éxodo, una única redención divina o una única liberación.[6] Ese universalismo reiterativo se fundamenta en la consideración de resultados comunes obtenidos por procedimientos culturales e históricos diversos: lo «común», sostiene, procede de las diferencias.

En síntesis, tras el estilo argumental de Walzer existe una concepción atemperada de la moral, lo que ha denominado minimalismo moral, una concepción que parte de que todo término mo-

6. Véase M. Walzer, «Two Kinds of Universalism», en *Tanner Lectures of Human Values XI,* 1990.

ral puede tener significaciones mínimas y máximas, tenues o densas, aunque ello no supone, analizando su obra, que se trate de una moralidad mínima. Por decirlo con palabras que nos llevan al centro de su pensamiento, y por ende al tratamiento que Walzer hace de la justicia, «existen pocas cosas que sean más importantes que la "verdad" y la "justicia" entendidas de forma minimalista. Las demandas mínimas que nos hacemos los unos a los otros se reiteran con apasionada insistencia cuando son rechazadas. En el discurso moral, lo tenue y lo intenso van juntos, mientras que con la densidad llegan la cualificación, el compromiso, la complejidad y el desacuerdo». Por eso podemos reconocernos, siempre parcialmente, en las demandas[7] que personas y comunidades concretas hacen en uno u otro lugar del mundo en pro de la «verdad» o de la «justicia», aunque esas nociones tengan significados diferentes.

2. La concepción de la justicia de Walzer: pluralismo e igualdad compleja

El núcleo del tratamiento de los temas morales por parte de Walzer es, obviamente, su concepción de la justicia. Jon Elster, en un conocido texto en buena medida dedicado a comentar *Las esferas de la justicia*,[8] clasificó los estudios sobre la justicia en tres grandes categorías: descriptivos (pretenden identificar las percepciones de la justicia de los actores sociales), explicativos (buscan identificar las variables independientes que pueden dar cuenta de los hallazgos de los estudios descriptivos) y normativos (orientados a identificar concepciones válidas y defendibles de justicia), y sostuvo que la obra de Walzer puede adscribirse a la primera y a la última categorías. Sería un estudio descriptivo en la medida en que pretende identificar y describir las «comprensiones comunes o

7. M. Walzer, *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994, pág. 6 (trad. cast.: *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Madrid, Alianza, 1996).

8. El texto de Jon Elster es «The Empirical Study of Justice», en D. Miller y M. Walzer (comps.), *Pluralism, Justice and Equality,* Oxford, Oxford U.P., 1995 (trad. cast.: *Pluralismo, justicia e igualdad*, Buenos Aires, FCE, 1997).

compartidas» de los ciudadanos sobre la asignación de bienes en una serie de dominios o «esferas» diferentes; adicionalmente, en la medida en que menudean las recomendaciones o críticas de carácter inequívocamente prescriptivo y valorativo acerca de determinadas prácticas distributivas, es también un estudio normativo. Carecería, sin embargo, de acuerdo con Elster, de algún tipo de explicación causal de esas comprensiones compartidas o comunes, lo que supone obviamente una originalidad, en la medida en que Walzer no considera necesaria dicha explicación.[9]

Justamente eso es lo que puso de manifiesto David Miller[10] al sostener que el rasgo distintivo más notable de *Las esferas de la justicia* y, en general, del tratamiento de Walzer de la justicia en otros textos claramente conectados con el libro[11] es su alejamiento sustancial del tipo de análisis hasta el momento habitual en los trabajos de filosofía política. En lugar de partir de axiomas o principios fundamentales (respeto de los derechos inalienables de cada persona, tratamiento igualitario, etc.) o de postular leyes universales de justicia, opta por un enfoque radicalmente contrario. Ese enfoque puede calificarse de inequívocamente pluralista en un doble sentido y, por tanto, por dos razones: a) al postular que la justicia debe concebirse como creación de una comunidad po-

9. Jon Elster, *op. cit*, pág. 81.

10. Véase al respecto la Introducción de Miller a D. Miller y M. Walzer (comps.), *op. cit.* La compilación incluye textos de Judit Andre, Richard Arneson, Brian Barry, Joseph Carens, Amy Gutman, Susan Moller Okin, Michael Rustin, Adam Swift, Jeremy Waldron, Michael Walzer, el propio Miller y el citado de Jon Elster.

11. Los principales son: «Philosophy and Democracy», en *Political Theory*, vol. 9, 1981, págs. 379-399; «Liberalism and the Art of Separation», en *Political Theory*, vol. 12, 1984, págs. 315-330 (véanse págs. 93-114 de este volumen); «Interpretation and Social Criticism», en S. M. McMurrin (comp.), *The Tanner Lectures on Human Values*, VIII, Salt Lake City, University of Utah Press, 1988; *The Company of Critics*, Nueva York, Basic Books, 1988 (trad. cast.: *La compañía de los críticos*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993); «Objectivity and Social Meaning», en M. Nussbaun y A. Sen (comps.), *The Quality of Life,* Oxford, Clarendon Press, 1993 (trad. cast.: *La calidad de vida*, México, FCE, 1996); y «Exclusion, Injustice and the Democratic State», en *Dissent*, vol. 40, 1999, págs. 55-64 (véanse págs. 131-152 de este volumen).

lítica concreta en un momento dado, y, por ende, que el examen de dicha concepción debe hacerse desde dicha comunidad; y b) al afirmar que las democracias liberales, y también otras sociedades, cuentan y contarán con criterios distributivos diferentes para bienes sociales diferentes (por ejemplo, la asistencia sanitaria, las recompensas o premios, etc.), criterios que no pueden explicarse recurriendo a ningún principio subyacente, puesto que cada comunidad crea sus propios bienes sociales (seguridad y bienestar, moneda y mercancías, lugares de trabajo y puestos políticos, tiempo libre, educación, familia y amor, reconocimiento y recompensas, poder político, etc.), los dota de sus propios significados y mantiene separados los criterios de distribución entre las diferentes esferas. En suma, no existen leyes universales de justicia, más allá, eso sí, de ciertos requerimientos de justicia que se encuentran en todas la culturas y que, sólo en ese sentido limitado, podrían considerarse un «código moral mínimo y universal»,[12] sino fundamentaciones y prácticas de la justicia basadas en comunidades y momentos históricos concretos.

Dicho de otra forma, el punto de partida de la reflexión de Walzer, y no sólo de la relativa a la justicia, es que toda sociedad humana es una comunidad distributiva, en la que la dominación se ejerce mediante la forma en que se usan los bienes sociales. De ahí que su teoría de la justicia esté vinculada al análisis de la naturaleza y de las formas de distribuir los bienes en una comunidad y, por ende, al pluralismo: «Se deben repartir diferentes bienes sociales por diferentes razones, de acuerdo con diferentes procedimientos, haciendo intervenir diferentes agentes; y todas esas diferencias derivan de las diversas comprensiones que pueden existir de esos mismos bienes sociales, que son el producto inevitable de particularismos históricos y culturales».[13] Nos encontramos así con un doble pluralismo: el de los bienes sociales y el de las identidades sociales y culturales.

12. M. Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, Harvard, Harvard U.P., 1987, pág. 22 (trad. cast.: *Interpretación y crítica social*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993). Eso sí conviene recordar que se trata de una, digamos, concesión posterior, o una precisión a sus tesis en *Las esferas de la justicia*.

13. M. Walzer, *Spheres of Justice, op.cit.*, pág. 6.

No obstante, su teoría «diferencialista» o particularista de la justicia no imposibilita las afirmaciones generales acerca de las sociedades y su diferente tipo de pluralismo distributivo, o, por decirlo de otra manera, no impide que puedan singularizarse nociones que desempeñen un papel regulativo. Por tanto, si bien las cuestiones de justicia sólo surgen y tienen sentido dentro de comunidades, también es cierto que en éstas se persigue en general lo que denomina «igualdad compleja»,[14] una situación en que personas diferentes persiguen su máximo beneficio en cada una de las esferas, pero al ser incapaz de traducir sus ventajas en una en ventajas en las otras, resulta inviable la dominación. La igualdad compleja es, como señala Miller, un producto lateral éticamente importante, aunque ni puede generar esferas de distribución ni puede considerarse un principio fundamental.[15] En palabras del propio Walzer: «En términos formales, la igualdad compleja supone que ninguna posición en una esfera o con respecto a un bien social puede debilitarse merced a su posición en otra esfera o respecto de otro bien. Por consiguiente, el ciudadano X puede ser elegido por delante del ciudadano Y para un puesto político, por lo que ambos serán desiguales en la esfera de la política. No obstante, de ello no puede derivarse que ambos sean desiguales en un sentido genérico, en la medida en que el puesto de X no le concede ventaja sobre Y en otras esferas (mejores atenciones sanitarias, acceso a mejores escuelas para sus hijos, oportunidades empresariales, etc.)».[16]

Todo ello hace que la forma de presentar sus reflexiones sobre la justicia, basada en un método interpretativo que pretende presentarnos su comprensión de los significados sociales (es decir, una interpretación de la cultura de una sociedad concreta), resulte más cercana o fácil de seguir por el ciudadano común que la de muchos

14. La igualdad simple, que da lugar a lo que denomina primera reivindicación igualitaria, exige que el bien dominante sea repartido de forma igual entre los diferentes miembros de una comunidad; algo que, según Walzer, sólo puede realizarse en un contexto de inestabilidad o bien en una situación de estatismo. De ahí la segunda reivindicación igualitaria, la igualdad compleja.

15. D. Miller, *op. cit.*, pág. 3.

16. M. Walzer, *Spheres of Justice, op. cit.*, pág. 19.

otros pensadores. Veámoslo con un ejemplo, su propuesta o ideal normativo: una sociedad en la que los diferentes bienes puedan ser objeto de monopolización, pero donde resulte imposible que un grupo o persona pase el dominio de una esfera a otra, ideal que cree realizable merced a un principio de reparto abierto. Concretamente, ilustra dicho principio con tres casos o criterios susceptibles de satisfacerlo —el libre cambio, el mérito y la necesidad—, sin ser nunca principios absolutos de distribución. Así, cuando el dinero no controla sólo las cosas sino también las personas, va más allá de su propia esfera, la del intercambio y el mercado, y pretende comprar en ámbitos donde adquirir y vender están fuera de lugar. También resulta asequible su argumentación de por qué el mérito tampoco puede ser un principio de distribución absoluto, porque aun en el caso de que existiera una institución encargada de repartir el conjunto de bienes sociales (el dinero, el amor, los cargos públicos, la fama...), para que realmente funcionara dicha institución, debería contar con poderes omniscientes y «sólo Dios, que conoce los secretos escondidos en los corazones de los seres humanos, sería capaz de hacer las distinciones precisas».[17] Así las cosas, parece fácil entender, tras diversas reiteraciones, el mensaje esencial: se trata de bienes diferentes, para grupos diferentes y con procedimientos diferentes. Por tanto, los principios de justicia son pluralistas en su propia forma, por lo que el carácter de justo o no justo de algo depende de los significados sociales que se le atribuyan, de si su vida sustancial se vive de manera fiel a las comprensiones compartidas por sus miembros. Todavía lo aclara más, siguiendo su estilo de argumentación intelectual, el ejemplo que acompaña al razonamiento: la distribución desigual del grano en un pueblo concreto de la India no podrá considerarse injusta, pese a la desigualdad obvia, si los habitantes aceptan realmente las doctrinas que subyacen al sistema de castas.[18] Naturalmente, cuando cambien las concepciones, aparecerán nuevos sistemas distributivos, y, cuando los ciudadanos estén en desacuerdo con la significación que se da a ciertos bienes sociales, como sucede en las sociedades complejas y pluralistas, la sociedad deberá proporcio-

17. *Ibid.*, pág. 24.
18. *Ibid.*, cap. 13.

nar canales institucionales para que puedan expresarse los conflictos y desacuerdos que el desacuerdo provoca.

Walzer intenta de esa forma combinar sus dos propósitos: insistir en la importancia de evitar todo dominio ilegítimo, por un lado, y en la irreductible pluralidad de las comunidades humanas, por otro. Ello nos lleva a su vez a otro de sus rasgos distintivos: la peculiar posición que concede a lo político y al poder, tanto en general como en su condición concreta de elemento estratégico para lograr la igualdad compleja.

3. La especificidad de la política: participación, democracia, derechos y ciudadanía

Ahí es donde entra en juego su concepción del liberalismo moderno. Para Walzer lo que caracteriza el liberalismo moderno no es tanto su individualismo o igualitarismo, sino el hecho de haber logrado separar las formas de intervención, las lógicas de funcionamiento y los principios de legitimidad de las instituciones, lo que denomina el «arte de la separación». La libertad consiste, para Walzer, en la separación de las instituciones, de las prácticas y de los diferentes tipos de relaciones, por lo que el camino para garantizar la autonomía individual es garantizar la autonomía de las instituciones. Dicho de otra forma, lo que se busca no es la libertad del individuo solitario, sino lo que se podría denominar integridad y autonomía institucional.[19] En suma, separar las instituciones para poder llegar al individuo; una posición, dicho sea de paso, inversa a la de Rawls, quien parte de los individuos para llegar a una regla de justicia universal. O, por decirlo con una frase rotunda de Walzer, «son los buenos muros los que hacen las sociedades justas»[20] y por ello la política y los políticos deben ser los garantes de la impermeabilidad de fronteras entre las diferentes esferas de la comunidad, lo que les permitirá ser el agente básico de la justicia distributiva, al garantizar los límites dentro de los cuales se despliegan y reparten todos los bienes sociales.

19. Véase en este volumen «El liberalismo y el arte de la separación».
20. *Spheres of justice*, *op. cit.*, pág. 319.

El problema es, pues, cómo y quién puede preservar la separación de las esferas, qué institución puede encargarse de medir y controlar el espacio propio de cada esfera o institución, teniendo en cuenta que resulta imposible recurrir a principios unitarios o absolutos. La respuesta de Walzer es justamente la que establece la especificidad de la política, considerada como el medio de regular toda búsqueda de bienes, incluyendo la búsqueda del poder. En sus propias palabras, «distribuir el poder y trazar los límites entre las diferentes esferas participan del mismo acto».[21] Por consiguiente, la política es una de las esferas, y puesto que le corresponde a esta esfera preservar la autonomía de todas ellas (incluida la de la política), la única forma de organización política compatible con ese principio de separación es, en opinión de Walzer, la democracia, que permite discutir ajustes entre las esferas. Sólo una concepción indiferenciada de los bienes sociales permitiría justificar una concepción no democrática del gobierno: militar, teocrática o plutocrática. En un régimen militar, por ejemplo, fuerza militar y poder político coinciden, o cuasi, mientras que en la democracia se excluye de la distribución del poder todo tipo de razón extrínseca a la voluntad ciudadana (fuerza militar, poder económico, méritos): lejos de todo platonismo, la distribución del poder depende únicamente de los argumentos que intercambian los representantes del pueblo, por lo que gobiernan los ciudadanos que logran una argumentación más persuasiva. Ello nos lleva justamente, al menos en esa caracterización ideal de la democracia a la que acabo de aludir, al papel de la participación de los ciudadanos y a la capacidad de deliberar y persuadir, que, recuérdese, es el único criterio que hay que considerar en la esfera de la política.[22]

A partir de ahí las cosas se complican un poco, puesto que si bien Walzer se muestra reacio tanto a las posibilidades de demo-

21. Michael Walzer, manifestación hecha en la entrevista realizada por L. Bouvet, titulada «M. Walzer: pour une théorie de la justice distributive», publicada en *Magazine Littéraire,* enero de 1998, nº 361, pág. 93.

22. En el presente párrafo y en el siguiente se ha seguido, para presentar brevemente la línea argumental de Walzer, su *Spheres of Justice*, *op. cit.*, cap. 12, justamente el dedicado al poder político.

cracia directa que posibilitan las nuevas tecnologías de la comunicación y la información como a las elecciones primarias, y defiende que en democracia la política es un monopolio de los políticos, también hay que señalar que concede a la participación de los ciudadanos un papel clave. Eso sí, la participación debe entenderse siempre desde la perspectiva de que lo que debe compartirse no es el poder sino las posibilidades y ocasiones de ejercerlo. En suma, el ciudadano es y debe ser en democracia un participante potencial de la política, un político en potencia. Ello plantea a su vez diversos asuntos complejos: cuáles son los derechos de los ciudadanos, la caracterización de la propia condición de ciudadanía y su relación con la pertenencia a la comunidad (es decir, todo lo relativo la inclusión y exclusión cuando nos enfrentamos a sociedades con pertenencias múltiples), entre otros. El razonamiento de Walzer sobre estos asuntos muestra incluso la importancia que concede en su propio quehacer intelectual, concretamente en la arquitectura de sus escritos, a la autonomía de las esferas: pese a sus conexiones, puesto que la ciudadanía es básicamente pertenencia a un grupo, el tema de la pertenencia y, por ende, la discusión de las fronteras de la comunidad es uno de los iniciales de *Spheres of Justice* («Membership», cap. 2), mientras que el del poder político es el penúltimo. Todo ello le sirve, en suma, para recordar que la comunidad política es un mundo de significados compartidos, en la medida en que lengua, historia y cultura se unen para producir una conciencia colectiva.

Teniendo en cuenta que, por tanto, la justicia distributiva sólo puede ejercerse en el seno de un mundo limitado, en que se realizan los diferentes repartos, el primer bien que puede repartirse es justamente la pertenencia; ello explica que el atributo básico de la soberanía, interna y externa, sea justamente el derecho a elegir una u otra política de admisión, porque eliminar los muros de los Estados no significaría crear un mundo sin muros, por lo que deben concederse a los Estados derechos de selección semejantes a los de las familias o los clubs, en la medida en que son la expresión política de una vida en común.[23] No obstante, el Estado,

23. Véase para la argumentación *Spheres of Justice, op. cit.*, pág. 38 y sigs. También diversos apartados de *Tratado sobre la tolerancia.*

pese a su derecho de admisión, debe garantizar, en la medida que cuenta con un territorio sobre el que ejercer su jurisdicción, que todas las personas que estén ubicadas en dicho territorio y participen de la vía económica en él ejercida dispongan de derechos. El reparto de los bienes en una comunidad no debe dejar a nadie sin derechos, puesto que la concepción de la justicia distributiva de Walzer exige que el proceso de autodeterminación política se abra a todos y cada uno de los individuos que viven en el territorio de la comunidad. Su argumentación, basada en la concepción de la justicia ya comentada, permite obviamente justificar el cierre relativamente estricto de una comunidad a la llegada de «otros» (de hecho, la existencia de algún tipo de muro es una condición imprescindible para que siga existiendo) y la autosuficiencia política de las comunidades políticas existentes, pero exige también que se tenga en cuenta que si se acepta la presencia de inmigrantes, de trabajadores, éstos deben gozar de derechos y, además, la comunidad debe estar dispuesta a ampliar posteriormente el número de sus miembros. En el caso contrario, si no aceptan la presencia de nuevos trabajadores, deberán resolver y realizar entre los miembros de la comunidad el conjunto de labores necesarias para la sociedad.

Finalmente, conviene recordar que, de acuerdo con su concepción pluralista y su minimalismo moral, Walzer no establece un único modelo de democracia, de participación o de ciudadanía. Más bien al contrario, insiste en la pluralidad de formas de democracia existentes, así como en la importancia de explorar formas de participación, de fomentar la vida asociativa y la sociedad civil, así como la necesaria relación entre el gobierno y la sociedad civil. Pero siempre desde su relativismo contenido o atemperado.

Quizá sea en *Tratado sobre la tolerancia* donde lo dijo de forma más redonda: «La idea de que nuestras elecciones no están determinadas por un único principio universal (o por un conjunto de principios conexos) [...] es, en un sentido estricto, una idea relativista. El mejor arreglo o acuerdo político es siempre relativo a la historia y cultura de las personas cuyas vidas ordene dicho arreglo. Tal cosa me parece obvia. No obstante, no estoy defendiendo un relativismo incontenido, puesto que ningún arreglo, ni ningún

aspecto concreto de un arreglo, es una opción moral a menos que proporcione algún tipo de coexistencia pacífica (y por consiguiente satisfaga derechos humanos básicos). Escogemos dentro de límites, y sospecho que el auténtico desacuerdo entre los filósofos no estriba en saber si tales límites existen o no (nadie sostiene de forma seria que no existan), sino cuán grandes son. La mejor forma de estimar la magnitud de esos límites es describir un abanico de opciones y argumentar acerca de la plausibilidad y limitaciones de cada una de ellas dentro de su contexto histórico».[24]

4. Walzer y el debate entre liberales y comunitarios: opción metodológica frente a posición política

Las esferas de la justicia y los textos afines se han visto inscritos en, al menos, dos debates de importancia. El primero, clave para situar los tres últimos textos de la antología, el relativo al papel de la justicia social y la equidad en las democracias occidentales en la actualidad,[25] puesto que algunos autores han sostenido, en algunos casos profundizando o extrapolando la postura de Walzer, que el principio de autonomía de las esferas permite afrontar los efectos socialmente desintegradores de los excesos del mercado.[26] El se-

24. *On Toleration*, *op.cit.*, pág. 6.

25. Véase al respecto J. Affichard y J. B. De Foucauld (comps.), *Pluralisme et équité. La justice sociale dans nos democracies,* París, Esprit, 1995 (trad. cast.: *Pluralismo y equidad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1997). También M. Telò (dir.), *Démocratie et construction européenne*, Bruselas, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1995, especialmente el texto de G. Haarscher, «Citoynenneté, droits individuels et supranationalité», págs. 133-141.

26. Justine Lacroix ha señalado sugerentemente que la permeabilidad de las fronteras entre las diferentes esferas constatable en Francia explica la importancia que Walzer tiene y ha tenido en dicho país, desde críticas a la «enarquía» (egresados de las Escuelas Nacionales) y su omnipresencia en la administración, semejantes a la crítica de Walzer a la meritocracia (ilegítima cuando invade todas las esferas), o los desarrollos de Luc Boltanski y Laurent Thévenet (*De la Justification. Les économies de la grandeur*, París, Gallimard, 1991). Véase, J. Lacroix, *Michael Walzer. Le Pluralisme et l'universel*, París, Michalon, 2001, pág. 67 y sigs.

gundo —con repercusiones filosóficas, politológicas y jurídicas— es el que gira en torno a la forma de calificar o categorizar las tesis de Walzer, dada la originalidad ya comentada de su posición en la filosofía y teoría política contemporáneas, y cómo deben inscribirse en el contexto de la polémica sobre las aportaciones «liberales» y «comunitaristas». O lo que es lo mismo, qué etiqueta se les puede otorgar y dónde ubicarlas en el mapa intelectual y académico. Este segundo debate, por otro lado, tiene un interés adicional, que enlaza con el primero: dilucidar las implicaciones prácticas y teóricas de las tesis de Walzer para el debate acerca de la forma de concebir la identidad cultural y política en sociedades crecientemente pluralistas. Veámoslo con mayor detalle.

Menudean, como ya he dicho, las referencias al carácter dúplice, liberal y comunitario de Walzer. No parece que aporte demasiado seguir insistiendo, sin matices adicionales, en ello. De hecho, el mismo Walzer ha insistido varias veces en que puede definirse como «comunitarista liberal» o como «liberal comunitarista» con igual comodidad. Parece más prometedor el expediente sugerido recientemente por Justine Lacroix, quien ha sostenido que una forma de aprehender la originalidad de Walzer consiste en aplicarle la distinción entre postura metodológica y postura ontológica que propusiera Taylor, justamente al terciar en el debate entre comunitaristas y liberales.[27] Walzer se caracterizaría por una postura metodológica de corte comunitarista, claramente cercana a Sandel, Taylor o MacIntyre, mientras que su toma de posición política es, por el contrario, a menudo mucho más cercana a Rawls y a otros liberales estadounidenses que a la crítica radical de la modernidad liberal de un MacIntyre. Dicho de otra forma, existe una filiación política compartida entre Rawls y Walzer, liberal y socialdemócrata, la razón de que se presente como un «comunitarista liberal» o un «liberal comunitarista» y, por tanto, la explicación de que no considere el comunitarismo una alternativa al liberalismo. Intentaremos primero aclarar qué significa sostener que

27. La distinción, propuesta por Lacroix (*op. cit.*), evoca la distinción de Charles Taylor entre toma de posición y postura defendida (*advocacy*) y posición ontológica. Véase al respecto A. Berten, P. Da Silveira y H. Pourtois (comps.), *Libéraux et communautariens*, París, PUF, 1997.

su postura metodológica es afín al comunitarismo, algo muy cercano justamente al impacto de *Las esferas de la justicia*.

Su opción metodológica comunitarista está ligada a una idea fuerza ya mencionada: que la justicia está siempre relacionada con los significados compartidos por una comunidad histórica particular, con los significados sociales.[28] Y ello supone romper metodológicamente con el liberalismo en un sentido que puede calificarse de comunitarista. Por un lado, deja de lado la primacía de la justicia sobre la bondad, puesto que, al poner en primer lugar los significados compartidos por una comunidad concreta, relaciona la justicia política con un contexto de vida moral, que le da sentido. Por tanto, además, pone la bondad por delante de la justicia. Parece plausible considerar que tal cosa puede calificarse de comunitarismo: al sostener que la noción de justicia es una función de las concepciones compartidas de una comunidad está cerca de MacIntyre y, en general, del principio aristotélico de adaptación contextual de la acción. Por otro lado, también coincide con el comunitarismo en la tesis de que la identidad de las personas es una función de las sociedades concretas en las que están insertas: los hombres y mujeres adquieren su identidad en virtud de su forma de concebir, crear, poseer y utilizar los bienes sociales. Puede decirse que no son individuos en sí, sino individuos en su sociedad. Y, por añadidura, la conciencia que las personas tienen de sí mismas determina a su vez el tipo de sociedad en que viven: «Las sociedades tienen una forma particular, específicamente particular, que viene determinada por el hecho de que sus miembros tienen yoes característicos».[29] Hasta ahí la doble razón para hablar de comunitarismo.

No obstante, también existen distancias metodológicas con Sandel o MacIntyre, claramente perceptibles en su tratamiento del yo o de la individualidad liberal.[30] En ese punto, Walzer se se-

28. Véase por ejemplo *Spheres of Justice*, pág. 312.

29. M. Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994 , pág. 103 (trad. cast.: *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Madrid, Alianza, 1994).

30. Dos textos de Walzer son particularmente relevantes: el apartado final de *Moralidad en el ámbito local e internacional*, el «yo dividido», y su «The Communitarian Critique of Liberalism», en *Political Theory*, vol. 18, 1990.

para de su simple consideración del yo bajo la perspectiva del contractualismo y de la voluntad individual, para insistir, una vez más, en la diferenciación y complejidad de la individualidad y del yo en las sociedades modernas. De ahí que afirme que el yo moderno es, por naturaleza (es decir, por su relación con las sociedades pluralistas en que se inserta), un yo dividido, aunque no necesariamente fragmentado, entre diferentes esferas: «Los yoes densos y divididos son a la vez producto y exigencia de una sociedad densa, pluralista, diferenciada».[31]

Dicho de otra forma, tras esa toma de posición metodológica, con la importante diferencia respecto de otros comunitaristas —autores con los que, empero, comparte no pocas tomas de posición política—, Walzer está distinguiéndose de la forma de razonar y de algunas tesis de liberales. Para Walzer el comunitarismo es simplemente una forma de criticar o corregir la modernidad liberal, pero dando por supuesto que esa modernidad liberal es en cualquier caso el punto de referencia. Por usar una metáfora de Walzer, dicha modernidad puede compararse con la moda de los pantalones con pliegue, «pasajera pero ineludiblemente recurrente. Forma parte, aunque intermitentemente, de la política liberal y de la organización social. Su interés subsistirá con independencia de los éxitos del liberalismo. Y, a la vez, por penetrante que sea, cualquier crítica comunitaria no será más que un rasgo pasajero del liberalismo. Un día, quizás, así como se pasó de los pantalones aristocráticos al pantalón plebeyo, asistiremos a una transformación más radical, que convertirá tanto al liberalismo como a su crítica en cosas sin sentido. Pero por el momento no veo nada parecido a eso y ni siquiera estoy seguro de que debamos esperarlo».[32] Por decirlo a la manera de Michael Oakeshott, tan cara a Walzer, la crítica comunitaria supone únicamente un refuerzo selectivo de los valores liberales, una búsqueda dentro de esos mismos valores de señales o indicios de comunidad.

Para Walzer, por tanto, no puede reclamarse en nombre de la crítica comunitaria otra forma de entender el Estado, puesto que

31. M. Walzer, *Thick and Thin, op. cit.*, pág. 102.

32. M. Walzer, «The Communitarian Critique of Liberalism», *op. cit.*, págs. 6-23.

los valores liberales, el lenguaje de los derechos individuales (la asociación voluntaria, la separación, la vida privada, la libertad de expresión, etc.), son, sostiene, nuestro referente inevitable; no existe otra cosa que sujetos liberales. La distancia con MacIntyre, Sandel o Bell es clara y explícita: su crítica a Rawls no implica una crítica a las posturas políticas del liberalismo. Y, por añadidura, se acerca a Taylor: ambos considerarían que lo fundamental no es tanto tomar partido a favor o en contra de la modernidad liberal, sino definir de forma precisa su sentido, algo que Walzer hará, con su erudición y capacidad argumentativa habitual, analizando la idea liberal de asociación voluntaria y mostrando que el liberalismo, en la teoría y en la práctica (con su gusto habitual por las «ilustraciones») presenta tanto tendencias asociativas como disociativas.

Ahí es justamente donde debe inscribirse su propuesta de liberalismo basado en la separación de las instituciones y de las prácticas pero no de los individuos, inicialmente contenida en *Las esferas de la justicia* y luego desarrollada en «El liberalismo y el arte de la separación» (véanse págs. 93-114 de este volumen). Concretamente, su propuesta critica que buena parte de los autores liberales se haya centrado tanto en la emancipación individual que han dejado de lado lo fundamental: la institución de diferentes esferas de existencia, autónomas entre sí. En ello radica el núcleo de su crítica a Rawls y a los restantes liberales: no han comprendido su propio arte, la separación; no lo han aplicado, por ejemplo, a la esfera económica.

Y de esa crítica surge también su propuesta de profundización de la socialdemocracia: no se trata de abolir la separación, como deseaba Marx, sino de aplicarla y extenderla, de convertir una herramienta liberal en una herramienta socialista, puesto que la separación, lejos de ser una construcción ilusoria, es una adaptación moral y política imprescindible para la complejidad de la vida moderna. «En la esfera económica, el arte de la separación debería funcionar del mismo modo contra el capitalismo de Estado y contra el Estado capitalista, pero no resultará eficaz si no se acompaña de expropiaciones, si no elimina las grandes concentraciones de capital y si no estimula la adopción de costumbres culturales pertinentes en el marco de la esfera económica [...]. Sin expropiación y sin propiedad cooperativa, el mercado tiende a dar un giro que desvía el arte de la separación y, de este modo, se resta-

blecen rápidamente nuevas conexiones entre los ámbitos separados».[33] Ampliar y usar genuinamente el arte de la separación, en el ámbito de la libertad y también de la igualdad, presupone, en suma, hacer que cada uno permanezca dentro de su propio espacio: «[...] que no haya sitio para un poder económico que establezca y determine la política, del mismo modo que ya no lo hay para los prelados que reclaman la posesión de un brazo secular».[34]

Todo ello nos recuerda la importancia de su toma de posición política, como filósofo comprometido con las cuestiones prácticas: sin abogar por una política en particular, tampoco se limita a los principios abstractos. Si la filosofía tiene que ser comprometida, es preferible optar, como dijo él mismo en otro texto aquí recogido, por que sea filosofía política antes que filosofía sobre la política. «¿Qué deben hacer los partidarios de una filosofía política práctica? Tienen que analizar, criticar, matizar y revisar los valores y los compromisos de sus contemporáneos, y, después de esto, señalar con toda honestidad los obstáculos que dichos valores y compromisos encuentran en el mundo actual: el tipo de oposición, los escenarios de las luchas políticas, los escollos institucionales y las líneas maestras que rigen el curso de las reformas necesarias».[35]

5. La selección de textos: justificación y presentación

Seleccionar algunos de los numerosos textos de Michael Walzer[36] para su publicación en una colección de filosofía contemporánea no resulta fácil. Por un lado, siete de sus libros[37] de diferentes

33. M. Walzer, «El liberalismo y el arte de la separación», véase pág. 106 de este volumen.

34. M. Walzer, «El liberalismo y el arte de la separación», véase pág. 107 de este volumen.

35. M. Walzer, «Pluralismo y socialdemocracia», véase pág. 115 de este volumen.

36. Véase al final de la presente Introducción una selección de sus principales libros y artículos.

37. Concretamente, y por el orden de su publicación en inglés: *Spheres of Justice*; *Exodus and Revolution*; *Interpretation and Social Criticism*; *The Com-*

épocas han sido publicados ya en castellano, y Paidós ha emprendido recientemente la tarea de traducir y publicar su obra más citada y más influyente, *Just and Unjust Wars* [*Guerras justas e injustas*]. Por otro, pese al número de obras publicadas en castellano y al hecho de que Walzer sea ya un autor de referencia en la filosofía y la teoría política, sigue siendo, en comparación con otros autores contemporáneos, poco conocido en España, como ya señalara Rafael del Águila en 1994.[38] En tercer lugar, y a diferencia de lo que ha sucedido en otros países (Alemania, Italia, Suecia o Francia), ni se han publicado entrevistas extensas con el autor acerca de su trayectoria o algunos aspectos concretos de su obra, ni tampoco antologías genéricas.[39]

Todo ello explica los criterios que subyacen a la elección de los siguientes textos: una entrevista en que Walzer se ocupa de numerosos temas y siete textos cortos que, si bien pueden agruparse en tres grandes apartados (guerra y justicia internacional; textos 2, 3 y 4; liberalismo y comunitarismo, texto 5; pluralismo, democracia y derechos humanos, textos 7 y 8), están claramente conectados entre sí. De hecho, como he intentado mostrar anteriormente, guerra, justicia, pluralismo ético y político constituyen temas centrales de su obra, interrelacionados entre sí. Aun más, podría decirse que guerra, política y moral concentran las tres grandes cuestiones que subyacen a la reflexión de Walzer a lo largo de casi tres décadas. De ahí justamente el título del presente libro.

Veamos a continuación, de forma sucinta, las tesis contenidas en los diferentes textos.

---

pany of Critics; *Thick and Thin; Pluralism, Justice and Equality,* y *On Toleration*.

38. Véase su interesante «Estudio introductorio» a la traducción española de *Moralidad en el ámbito local e internacional,* Madrid, Alianza, 1994.

39. Entre las entrevistas, especialmente interesante es, además de la efectuada por Mikael Carleheden y René Gabriëls, que abre el presente libro, la que publicó *Esprit* (revista y editorial responsable en buena medida de la difusión del pensamiento de Walzer en Francia) en marzo-abril de 1992, a cargo de Chantal Mouffe, titulada «Elogio del pluralismo democrático». Respecto de las antologías, véase la selección ya mencionada de los principales libros y artículos de Walzer.

La entrevista de Carleheden y Gabriëls, si bien se ocupa de diez temas diferentes de la trayectoria de Walzer, pone el énfasis en dos cosas: a) la continuidad entre su tratamiento de los temas de la guerra y la justicia distributiva y sus aportaciones de los últimos años; y b) el hecho de que sus dos libros sobre crítica social, su contribución a las Conferencias Tanner o sus aportaciones sobre el minimalismo moral (obras publicadas en 1987, 1988 y 1990, respectivamente) deben entenderse como respuestas a las críticas generadas por *Las esferas de la justicia* y una prolongación de temas ya presentes en *Guerras justas e injustas*. Por decirlo rápidamente, deben entenderse como una reivindicación de la presencia ininterrumpida de una visión minimalista de la moral universal, un universalismo tenue presentado con argumentos y ejemplos múltiples y variados. Por otro lado, se encontrarán también en la entrevista interesantes referencias al debate entre liberales y comunitaristas, a la polémica sobre la relación entre derechos civiles y derechos humanos, al papel de la tradición en la modernidad, al impacto de las críticas en la posición de Rawls y en su concepto de «consenso superpuesto» y a la búsqueda de «posturas intermedias», a la importancia del «contexto de aplicación» o del uso real de la argumentación de los filósofos y críticos sociales, etc. Quizá valga la pena llamar la atención sobre tres aportaciones muy esclarecedoras presentes en la entrevista, dos de índole conceptual o teórica y una relativa al tratamiento del nacionalismo y de los temas internacionales. Aludo, por un lado, a las páginas que repasan la concepción de «comunidad», central en la obra de Walzer, de «comunidad liberal» y de «autonomía dentro de una comunidad», en primer lugar. En segundo, a su breve pero sugerente referencia a la importancia de la recuperación comunitarista de la cuestión aristotélica de la vida buena. Y, por último, sus múltiples referencias a los problemas derivados de la difícil relación entre «éthnos» y «demos» en un mundo crecientemente multicultural y con proliferación de sociedades de inmigrantes. Por otro lado, tampoco deben pasarse por alto sus reflexiones sobre temas recurrentes en el mundo de posguerra fría: nuevo tribalismo, en particular en la Europa de los años noventa, y su relación con los fenómenos interrelacionados de creciente globalización y, en el marco de la búsqueda de identidad, crecientes reivindicaciones de la diferencia y especificidad.

Los textos 2, 3 y 4[40] permiten aproximarse a la concepción de la guerra y de la justicia internacional de Walzer. «Contra el "realismo"» no sólo es el capítulo inicial de *Guerras justas e injustas*, sino también el esqueleto donde se asienta la argumentación del libro. Concretamente, en él se demuestra que es posible analizar moralmente las guerras, aunque se trate de situaciones extremas, situaciones en las menudean las afirmaciones desde la teoría y la práctica de la política, en particular de la política internacional, que niegan que exista lugar para la reflexión moral. Walzer sostiene que no cabe escudarse ni en el realismo clásico (Tucídides y su descripción de las guerras del Peloponeso, en particular el célebre y archicitado diálogo de Melos) ni en las versiones modernas del realismo político, dominante en las relaciones internacionales desde los años cuarenta hasta finales de los setenta[41] en el terreno teórico; ni tampoco en la hipocresía de practicantes diversos como militares, estadistas o diplomáticos. Mezclando ejemplos históricos, erudición y análisis de casos concretos, muestra que incluso en las guerras «queremos actuar o dar la impresión de actuar moralmente», es decir, que en realidad el viejo *dictum* «*inter arma silent leges*» (cuando las armas hablan, callan las leyes) no se ajusta a los hechos. En suma, establece en este texto la condición de posibilidad para recuperar el análisis de la moralidad en la política internacional y, por ello, la condición necesaria para actualizar todo el razonamiento acumulado en décadas de *ius ad bellum* e *ius in bello.*

40. Respectivamente: «Contra el "realismo"», capítulo inicial de la primera parte de *Guerras justas e injustas,* dedicada a la realidad moral de la guerra; «La posición moral de los Estados: respuestas a cuatro críticos», publicado en 1980 en *Philosophy and Public Affairs*, y que constituye una respuesta a cuatro críticas a *Guerras justas e injustas* publicadas en la propia *Philosophy and Public Affairs* (Gerald Doppelt y David Luban), en *International Organization* (Charles Beitz) y en la *Harvard Law Review* (Richard Wassenstrom); y por último, uno de los dos breves textos escritos por Walzer acerca de Kosovo y publicado en *Dissent*, «Política y moral en Kosovo», escrito en 1999 durante los bombardeos de la OTAN.

41. Para el impacto del realismo y sus diferentes variantes en las tradiciones éticas internacionales, véase T. Nardin y D. R. Mapel (comps.), *Traditions of International Ethics*, Cambridge, Cambridge U.P., 1992.

El impacto del libro dio lugar a numerosas polémicas y contribuyó al renacimiento del interés de los temas éticos en relaciones internacionales.[42] Muchas de esas polémicas han girado, de una forma u otra, en torno al papel primordial que Walzer asigna a los Estados, bien por la importancia que en *Guerras justas e injustas* tiene el llamado «paradigma legalista» antes analizado para desarrollar la teoría de la agresión y aislar la estructura fundamental de la comprensión de la guerra, bien por el hecho de que, pese a que el razonamiento de Walzer se asienta en una teoría de los derechos individuales, numerosos autores sostienen (ésa es la crítica, con argumentos diferentes, de Beitz, Doppelt y demás) que de esa forma Walzer resucita una tesis del realismo: la preeminencia de los derechos de los Estados respecto de los individuos. Ahí es donde se inscribe el texto 3, en el que no sólo rebate los textos de sus críticos apelando a una mala comprensión de su argumentación, sino que también, y eso es lo importante, manifiesta su discrepancia respecto a la comprensión de éstos de la naturaleza de la vida política y aclara su posición sobre el controvertido tema de la no intervención, mostrando cuándo le parece aceptable. Walzer se mostrará menos permisivo que sus críticos, sosteniendo nuevamente que la intervención (a la que dedicó el capítulo 6 de *Guerras justas e injustas)* no puede justificarse por la simple existencia de gobiernos tiránicos y aclarando de paso cuándo puede hacerse caso omiso de la soberanía en la sociedad internacional, lo que denominó «normas del desacato».[43] Más allá de la argumentación concreta, quiero destacar dos cosas del texto: el excelente ejemplo

42. Véanse, por ejemplo, algunos trabajos que presentan antologías o panorámicas útiles: S. Hoffmann, *Duties beyond Borders. On the Limits and Possibilities of Ethical International Politics*, Siracusa, Syracuse U.P., 1981; Ch. Beitz y otros (comps.), *International Ethics*, Princeton, Princeton U.P, 1985, que recoge trabajos publicados en *Philosophy and Public Affairs;* J. Thompson, *Justice and World Order. A Philosophical Inquiry*, Londres, Routledge, 1992; M. Frost, *Ethics in International Relation. A Constitutive Theory*, Cambridge, Cambridge U.P., 1996; T. Nardin (comp.), *The Ethics of War and Peace. Religious and Secular Perpsectives*, Princeton, Princeton U.P., 1996; y el número monográfico de *Millennium*, vol. 27, 1998, nº 2, dedicado a «Ethics and International Relations».

43. Véase *Just and Unjust Wars*, Nueva York, Basic Books, 3ª ed., 2000, págs. 86-108 (trad. cit.).

que proporciona de su forma de usar argumentos abstractos y casos concretos y su reivindicación y defensa de la política y el respeto por la misma, frente a la aversión filosófica hacia la política que imputa de paso a sus críticos.

Walzer ha dicho varias veces que la prueba de las teorías políticas, necesariamente diferente de la que puede usarse para las teorías científicas, son los sucesos reales del mundo político, que permiten revisar o devaluar dichas teorías. Sus teorías sobre la guerra justa, que siempre es una guerra limitada en su alcance y en los medios que se usan en ella, y sobre la intervención han sido puestas a prueba diversas veces durante los años noventa, en el sistema internacional de posguerra fría. De uno de esos casos, relacionado con la intervención, trata el texto 4: «Política y moral en Kosovo». Walzer se ha ocupado varias veces en los años noventa de intervenciones durante el sistema internacional de posguerra fría. Cuatro de ellas son susceptibles de comentario.

La primera vez y la última lo hizo en los respectivos prefacios —diferentes— escritos para la segunda y tercera edición de *Guerras justas e injustas,*[44] donde se muestra favorable, aunque con matices y algunas críticas a conductas determinadas de la coalición armada, a la intervención estadounidense contra Saddam Hussein (al tratarse de un acto de agresión). La segunda, en un artículo de 1995, «The Politics of Rescue»,[45] que trataba el caso de Bosnia, las razones por las que resultaba difícil percibir a las Naciones Unidas la extrema gravedad de la conducta serbia, haciendo difícil si no imposible la realización de «políticas de rescate». Aunque sigue defendiendo la norma de la no intervención, es decir, la apuesta por la norma de la autodeterminación, se muestra partidario de intervenir limitadamente, como en el caso de Bosnia, cuando a las víctimas de

44. El segundo, escrito en septiembre de 1991, se titula «Preface to the Second Edition. After the Gulf», págs. XI-XXIII, Nueva York, Basic Books, 1992. El prólogo desaparece en la tercera edición y es sustituido por un nuevo texto, titulado «Preface to the Third edition», fechado en agosto de 1999, págs XI-XVI, en que analiza más específicamenre las «intervenciones humanitarias» (edición de 2000).

45. «The Politics of Rescue», en *Dissent*, vol. 42, 1995, págs. 35-41. También se publicó en *Social Research*, vol. 62, primavera de 1995, págs. 53-66.

la tiranía o del odio étnico se les impide ejercer su autodeterminación, puesto que otras soluciones, como las propias de la política imperial del pasado (el fideicomiso o el protectorado), no parecen aceptables para los tiempos actuales. Por último, su tercera aproximación al tema es justamente el texto escrito en pleno bombardeo de la OTAN en Serbia y en Kosovo, y también durante la campaña serbia en el propio Kosovo. Como se verá, el texto critica la intervención de la OTAN por insuficiente, por ser acciones que no «cumplen las exigencias de la política ni las de la moral», puesto que ni logra el objetivo de parar la limpieza étnica ni asume una posición moral viable. Con las contundentes palabras de Walzer, «*No debe uno matar a menos que esté uno dispuesto a morir*»,[46] ni debe esperar de la estructura oligárquica del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas (derecho de veto) lo que no podrán dar ni en éste ni en otros casos. De ahí que, como Norberto Bobbio, dejando de lado el carácter ilegal de la intervención (al no haber sido autorizada y/o legitimada por el Consejo de Seguridad), critique la intervención por tímida e insuficiente y pida a la izquierda estadounidense que acepte que cuando ya se ha declarado un fuego «se precisa la firme voluntad de acabar con el fuego y de encontrar bomberos, en las inmediaciones si es posible, dándoles el apoyo que necesiten».[47]

El texto 5, «El liberalismo y el arte de la separación», requiere pocos comentarios, habida cuenta de que ya he aludido al mismo en las páginas anteriores. El texto sirve tanto para captar la originalidad de la posición de Walzer en el debate entre universalismo, liberalismo y comunitarismo, al presentar de forma novedosa la idea del liberalismo como arte de la separación, como para aprehender, en el terrero de la aplicación práctica, el interés de la idea de separación de las esferas para la política cotidiana de nuestras sociedades. Sea como fuere, conviene insistir en que este texto ilustra bien su deseo de impedir que «se inscriba en mi pasaporte "co-

46. Véase pág. 89 de este volumen.

47. Véase pág. 91 de este volumen. Una aproximación diferente a la problemática ético-jurídica derivada de la intervención en Kosovo, que se ocupa de los casos de Bobbio y del propio Walzer, es el libro de Danilo Zolo, *Chi dice umanità. Guerra, diritto e ordine globale*, Turín, Einaudi, 2000, libro que sigue la argumentación presentada en *Cosmópolis*, Paidós, 1999.

munitario", "universalista" o "posmoderno". Ninguna de esas etiquetas se corresponde con mis compromisos».[48]

Los textos 6, 7 y 8 se ocupan de la relación entre pluralismo, democracia y derechos humanos, desde principios radicales y una óptica de, según su propia reivindicación, hombre de izquierdas. Los tres textos, escritos en los años noventa, parten de una premisa común: nuestra comprensión de conceptos claves, como libertad, igual, solidaridad, democracia, ciudadanía, ha variado, y ello nos permite afrontar mejor algunos retos contemporáneos, pero el compromiso en su favor sigue y debe seguir inalterado. Aunque los textos pueden leerse solos, conviene recordar que pueden contextualizarse apelando a una compilación de 1977 (*Radical Principles*), que recogía ensayos escritos a lo largo de quince años sobre el liberalismo, el cambio social, el socialismo democrático o los avatares de la llamada nueva izquierda. En la introducción a dicho libro, Walzer insistía en que el objetivo de demócratas y socialistas era compartir y legitimar, pero no abolir, la propiedad y la autoridad, para acabar afirmando que la democracia no era simplemente el reconocimiento de las personas (en tanto que grupos) a recibir subsidios, a que provea su bienestar, a que se reconozca su derecho a ser tratado de forma respetuosa e igualitaria, sino también «la actividad del resto de nosotros, el gobierno de las personas en sus asambleas y comités, argumentando sobre todos y cada uno de los aspectos de su vida en común».[49] «Pluralismo y socialdemocracia» analiza los tres principios tradicionales o ideas matrices de la izquierda: producir hombres y mujeres libres, desarticular los marcos tradicionales de las jerarquías de subordinación y crear una esfera de cooperación en común. Al hacerlo, vuelve sobre temas antiguos de su pensamiento: los diferentes grupos de pertenencia y su impacto sobre la elección personal y el pluralismo, la resistencia a los cuatro grandes tipos de movilidad que caracterizan las sociedades libres (social, geográfica, familiar y política), la necesidad de hacer frente a la exclusión

48. Cito de acuerdo con la entrevista citada de Chantal Mouffe, en *Esprit*, 1992, reproducida en *Pluralisme et démocratie*, *op. cit.*, pág. 208.

49. Véanse, respectivamente, la pág. 11 y, para la cita textual, la pág. 17 de *Radical Principles. Reflections of an unreconstructed democrat*, Nueva York, Basic Books, 1977.

social, la proliferación de falsas solidaridades (orquestadas desde arriba) pero sin auténtica asistencia mutua, o a la necesidad de que el Estado coadyuve —en pequeña escala— al afloramiento de la libertad y la igualdad reforzando y facilitando el florecimiento de la sociedad civil y la vitalidad de la vida asociativa.

Por su parte, «Exclusión, injusticia y Estado democrático» y «El concepto de "ciudadanía" en una sociedad que cambia» son textos complementarios, cuasi especulares, puesto que llegan a conclusiones semejantes partiendo de puntos antagónicos: en un caso de la exclusión y en el otro de la inclusión. «Exclusión, injusticia y Estado democrático» retoma la pregunta fundamental de toda comunidad política, ¿quién forma parte de la misma y quién queda fuera de ella?, puesto que la forma en que se responda (o, mejor, el procedimiento y proceso por el que se responde, o en la medida en que no suele haber una respuesta definitiva e inalterable al paso del tiempo) es lo que conforma y constituye dicha comunidad. Posteriormente, la analiza a la luz de la proliferación de clases intermedias, ni integradas ni excluidas, en sociedades de inmigrantes (cuarto mundo, desposeídos, desamparados...) y de la dificultad de lograr la «igualdad compleja» que, a través de la participación, había postulado en *Las esferas de la justicia*, al considerar la exclusión una injusticia más. En su opinión, el tipo de excluido de nuestras sociedades actuales puede describirse como «aquel o aquella que ha perdido en todas las esferas y que, en todas ellas, se ha convertido en víctima»,[50] por lo que, al ser la idea de la exclusión justificada o retardada en el tiempo un mito y poderse afirmar que toda transacción social que margina y excluye a algunos ciudadanos es injusta, la solución pasa por la inserción e inclusión, que empieza por la ciudadanía.

«El concepto de "ciudadanía" en una sociedad que cambia» muestra, mediante numerosos ejemplos históricos, que la concepción inclusiva de la ciudadanía no puede ser exageradamente elitista, sino que tiene que estar basada en la actividad y la participación, en la medida en que la sociedad civil puede ser tanto un ámbito de fragmentación (los ciudadanos se dispersan y persiguen por separado sus intereses) como un espacio de cooperación, en el

50. Véase pág. 145 de este volumen.

que aprenden a trabajar juntos en pos de sus intereses comunes y, por ende, les prepara e interpela para comportarse como ciudadanos.

* * *

Para acabar este repaso a parte de la obra de Walzer y la justificación de la presente selección, sugiero que se lean los textos, y en general todo Walzer, a la luz de sus dos reiterados consejos. Primero, que todo lo que Walzer ha escrito sobre justicia y crítica social, el núcleo de su obra, pretendía simplemente establecer un marco para la interpretación, señalar qué debe interpretarse y en qué consiste el propio proceso de interpretación, aunque, como han reiterado sus críticos, no ofrezca un método definitivo para elegir entre interpretaciones contradictorias. Y dos, que no lo hace sólo porque crea que no existe tal método, habida cuenta de que la elección es un proceso social (y, como tal, combina argumentaciones, retórica, presiones, etc.), y quien diga que posee la solución definitiva y racional puede acabar justificando la coerción. Lo hace también porque, como ha dicho menudo, los pensadores y filósofos deben ser no sólo tolerantes sino también humildes, sobre todo si son de izquierdas, teniendo en cuenta lo que en su opinión han sido excesos de arrogancia; les corresponde sólo una parte de la tarea y pueden únicamente coadyuvar al proceso de elección.

En suma, se trata de leer los presentes ensayos recordando, la triple tarea que considera corresponde a los filósofos políticos, y tomando partido respecto de ella y de la forma en que Walzer la ha practicado:

1. Presentar una defensa del pluralismo y de la diferencia que acepte los conflictos que éstos implican, aunque insistiendo en que dichos conflictos deben seguir siendo siempre parciales: el sujeto en su totalidad, la sociedad en su conjunto nunca jamás deben ponerse en cuestión.

2. Dar cuenta de la justicia en política de forma minimalista y en términos de procedimientos para establecer así los límites de nuestros litigios, es decir, defendiendo la «civilidad» y la participación.

3. Procurándonos relatos y visiones de lo que podría ser una justicia más sustancial, puesto que la consecuencia fundamental a extraer de nues-

tra experiencia [...] es que no puede haber victoria final. Nuestra voluntad rivalizará siempre con las de los demás, aquellos con los que nos es preciso encontrar infatigablemente una forma decente de coexistencia.[51]

Selección bibliografica de Michael Walzer

1. *Libros*

— *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics* (Harvard U.P., 1965). El libro es, aunque reescrita, su tesis doctoral.
— *Obligations: Essays on Disobedience, War and Citizenship* (Harvard U.P., 1970).
— *Political Action* (Qadrangle Book, 1971).
— *Regicide and Revolution* (Cambridge U.P., 1974. Nueva edición en Columbia U.P., 1993).
— *Just and Unjust Wars* (Basic Books, 1977; segunda edición, 1992; tercera edición, 2000) (trad. cast.: *Guerras justas e injustas*, Barcelona, Paidós, 2001).
— *Radical Principles. Reflections of an unreconstructed democrat* (Basic Books, 1977. Nueva edición en 1980).
— *Spheres of Justice* (Basic Books, 1983) (trad. cast.: *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, México, FCE, 1991).
— *Exodus and Revolution* (Basic Books, 1985) (trad. cast.: *Éxodo y revolución*, Buenos Aires, Per Abbat, 1985).
— *Interpretation and Social Criticism* (Harvard U.P., 1987) (trad. cast.: *Interpretación y crítica social*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993).
— *The Company of Critics* (Basic Books, 1988) (trad. cast.: *La compañía de los críticos*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993).
— *What it Means to be an American* (Marsilio, 1992).
— *Civil Society and American Democracy* (Rotbuch Verlag, 1992. Selección de ensayos en alemán).
— *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad* (Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994) (trad. cast.: *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Madrid, Alianza, 1994).

51. Chantal Mouffe, «Éloge du pluralisme démocratique. Entretien avec M. Walzer», *op. cit.*, págs. 219-220.

— *Pluralism, Justice and Equality* (en colaboración con David Miller), Oxford, Oxford U.P., 1995 (trad. cast.: *Pluralismo, justicia e igualdad*, Buenos Aires, FCE, 1997).
— *On Toleration* (Yale U.P., 1997) (trad. cast.: *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona, Paidós, 1998).
— *Arguments from the Left* (Atlas, 1997. Selección de ensayos publicada en sueco).
— *Pluralisme et démocratie* (Editions Esprit, 1997. Selección de ensayos publicada en francés, a cargo de Joël Roman).
— *The Jewish Political Tradition. Vol. I: Authority* (compilado por M. Walzer y otros) (Yale University Press, 1999).

2. *Artículos, capítulos e introducciones (selección de los más relevantes)*

— «Political Action: The Problem of Dirty Hands», en *Philosophy and Public Affairs*, 1973.
— «In Defense of Equality», en *Dissent*, 1973.
— «A Theory of Revolution», en *Marxist Perspectives*, 1979.
— «Political Decision-Making and Political Education», en *Political Theory and Political Education* (Princeton U.P., 1980).
— «The Moral Standing of the Saints», en *Philosophy and Public Affairs*, 1980.
— «The Political Theory of Ethnic Pluralism», en *Harvard Encyclopedia on American Ethnic Groups*, 1980.
— «The Distribution of Membership», en *Boundaries: National Autonomy and its Limits* (Rowman & Littlefield, 1981).
— «Philosophy and Democracy», en *Political Theory*, 1981.
— «On Failed Totalitarianism», en *1984 Revisited* (Harper & Row, 1983).
— «The Politics of Michel Foucault», en *Dissent*, 1983
— «Liberalism and the Art of Separation», en *Political Theory*, 1984 (véanse págs. 93-114 de este volumen).
— «Introduction» a *The Hedgehog and the Fox* de Isaiah Berlin (Simon and Schuster, 1986).
— «Notes on Self-Criticism», en *Political Innovation and Conceptual Change* (Cambridge U.P., 1989).

— «A Critique of Philosophical Conversation», en *The Philosophical Forum*, 1989.
— «What Does it Mean to Be an "American"?», en *Social Research*, 1990.
— «Two Kinds of Universalism», en *Tanner Lectures of Human Values XI,* 1990.
— «The Communitarian Critique of Liberalism», en *Political Theory*, vol. 18, 1990.
— «The Idea of Civil Society», en *Dissent*, 1991.
— «The New Tribalism», en *Dissent*, 1992.
— «The Legal Codes of Ancient Israel»,
— «The Idea of Holy War in Ancient Israel», en *Journal of Religious Ethics,* 1992
— «Objectivity and Social Meaning», en *The Quality of Life* (Oxford, Clarendon Press, 1993) (trad. cast.: *La calidad de vida*, México, FCE, 1996).
— «Exclusion, Injustice and the Democratic State», en *Dissent*, 1993 (incluido en la presente selección).
— «Multi-culturalism and Individualism», en *Dissent*, 1994.
— «Preface» a Jean Paul Sartre, *Anti-Semite and Jew*, (Schocken Books, 1995).
— «Are there limits to Liberalism?», en *New York Review of Books*, 1995.
— «On Negative Politics», en *Liberialism without Illusions* (University of Chicago Press, 1996).
— «War and Peace in the Jewish Tradition», en *The Ethics of War and Peace* (Princeton U.P., 1966).
— «Citizenship in a Changing Society», texto de la conferencia pronunciada en el Encuentro de Sintra, 1996.
— «Rethinking Social Democracy», en *Dissent*, 1998.
— «Multiculturalism and the Politics of Interest», en *Insider/Outsider* (University of California Press, 1998).

1. ENTREVISTA CON MICHAEL WALZER*

Mikael Carleheden y René Gabriëls**

1. CONTINUIDAD O DISCONTINUIDAD

M. C. y *R. G.*: En *Guerras justas e injustas* (1977) y en *Las esferas de la justicia* (1983), usted parecía interesarse principalmente por cuestiones morales relacionadas con la guerra y la distribución. Los libros que ha publicado en los últimos años pertenecen —si es que lo interpretamos correctamente— mucho más al género histórico que al género político.

¿Cree usted que esto no representa más que un cambio de tema o ha de interpretarse también como un giro en el planteamiento de su filosofía política?

M. W.: Ciertamente, no creo que se haya producido un cambio fundamental. Los editores de *Guerras justas e injustas* y de *Las esferas de la justicia* me pidieron recientemente que escribiera un libro sobre el nacionalismo, la autodeterminación, las cuestiones étnicas y el pluralismo en la línea de esos dos libros anteriores. Pienso, además, que el único motivo por el que resulta poco probable que me ponga a escribir sobre esos temas es la edad y el cansancio. No tengo el tiempo o la energía suficientes para producir ese tipo de obras. Pero no creo que mi reflexión acerca de los asuntos sobre los que ahora escribo sea diferente a la que practicaba antes. Sigo mezclando los razonamientos sobre los principios

* «An Interview with Michael Walzer», en *Theory, Culture and Society*, Sage, Londres, Thousand Oaks and New Delhi, vol. 14 (1), 1997, págs. 113-130.

** Mikael Carleheden es profesor en el Departamento de Sociología de la Universidad de Lund, Suecia. René Gabriels es profesor en el Departamento de Sociología de la Universidad de Utrecht, Holanda.

y los razonamientos sobre los casos históricos de la misma forma en que lo hacía en esos libros. Ésa es al menos la opinión que tengo. No sería imposible que, circunstancialmente, escribiese un libro sobre el nacionalismo —sobre el nacionalismo justo y el nacionalismo injusto—, pero si no lo hago, no creo que sea porque se haya producido ningún cambio profundo en mis planteamientos.

M. C. y R. G.: ¿Es correcto considerar sus libros sobre crítica social como una reacción a las críticas recibidas por *Las esferas de la justicia*?

M. W.: Sí, los dos libros sobre crítica social y, posteriormente, cierto número de artículos diversos que incluyen las Conferencias Tanner y la Conferencia sobre el minimalismo moral (Walzer, 1987, 1988, 1990b): todos estos artículos y conferencias son, de algún modo, respuestas a las críticas, pero son respuestas que representan una continuación, con tratamientos diferentes, del razonamiento expuesto en *Guerras justas e injustas*, una línea argumental que nunca he abandonado y que nunca he tenido intención de abandonar. Creo que una de las características que ha estado presente en mi obra desde el principio ha sido una cierta visión minimalista de la moral universal. A veces he hecho hincapié en ella, otras no, dependiendo de cuáles fueran las cuestiones esenciales que se debatían en cada caso. Sin embargo, lo que ha marcado toda mi obra a este respecto ha sido mi incapacidad para presentar un solo razonamiento concluyente en su favor. Así es que me he acercado a él por diferentes caminos. He defendido este tipo de universalismo de varias maneras, entendiéndolo como una moral esencial —elaborada de distinto modo en las diversas culturas—, como una moral de la reiteración y como una explicación minimalista de los derechos humanos. No he propuesto hasta ahora, ni creo que lo proponga nunca, un único argumento. Y quizá por esta razón, cada vez que planteo el argumento de una manera nueva, la gente piensa que propongo un argumento distinto, que defiendo una posición que nunca antes había defendido. Sin embargo, una de las características que ha definido mi pensamiento desde el principio ha sido un cierto concepto del minimalismo moral. Ésta es la visión que tengo de mi propia obra. Pero sospecho que cada

escritor, cuando contempla su último trabajo, piensa que siempre ha sido partidario de lo que acaba de escribir. A lo mejor puede ocurrir que otras personas que lean mi obra vean cambios que yo no veo y sean, por tanto, mejores intérpretes. Esto es justamente lo que ocurre, por ejemplo, cuando yo veo cambios en la obra de Rawls que, sin embargo, él dice no ver y que le hacen exclamar que todo lo que está haciendo es explicar y elaborar lo que está explícito en el primer libro. Y tiene cierta autoridad para decirlo, del mismo modo que yo la tengo para decir lo que digo acerca de mi obra. Pero otras personas tendrán su opinión.

2. La actualidad del debate entre liberales y comunitaristas

M. C. y R. G.: Podríamos quizá resumir la crítica que hace el comunitarismo al liberalismo en el hecho de que el primer Rawls no incluía los términos «comunidad» o «pertenencia» en su lista de bienes básicos (1971, pág. 62). Quizá también podríamos decir que usted no sólo formula un argumento comunitarista, sino más bien el argumento comunitarista crucial, cuando escribe que «la propia comunidad» es «el bien más importante» (1983, pág. 29). Por su parte, los liberales (como Dworkin, 1983) señalan que dar una importancia fundamental a la cuestión de la pertenencia a una particular comunidad conduce al relativismo moral. Sin embargo, desde entonces, parece que Rawls se ha acercado a la idea de la importancia de la comunidad al enfatizar el término «consenso superpuesto» (1993), y usted mismo ha abogado recientemente en favor de «un universalismo reiterativo», o lo que viene a ser lo mismo, en favor de «un código moral mínimo y universal» (1990b).

¿Cómo describiría la situación actual del debate entre comunitaristas y liberales? ¿Es cierto que todo el mundo «se está precipitando a buscar una posición intermedia»? ¿Es verdad que el debate se apaga en Estados Unidos justo cuando empieza a ser conocido en Europa?

¿Existe algún punto en común entre su posición y la de Rawls?

M. W.: Bueno, podría ser cierto, por lo menos en lo que hace al énfasis o a la retórica, y puede que haya una explicación muy simple

aunque no demasiado favorecedora. Es frecuente afirmar, refiriéndose a la política democrática, que en el transcurso de una campaña electoral los candidatos se acercarán al centro, porque es allí donde se concentra el mayor número de votos potenciales. El mismo argumento se puede aplicar a la cuestión de los argumentos intelectuales que se ofrecen a una democracia. Tanto los filósofos como los teóricos políticos competimos por los mismos lectores, por la misma audiencia. Tal vez exista una presión para lograr que los razonamientos de uno obtengan un máximo de aceptación entre el público democrático, y esto es lo que puede producir esa sensación de convergencia. Y además existe otra cuestión en la que deberían reparar, una cuestión relacionada con el inicio del debate, es decir, antes de que se produjera esa «convergencia». Si John Rawls, Ronald Dworkin, Tom Nagel, Richard Rorty y yo mismo hubiésemos mantenido un debate sobre prácticamente cualquier cuestión política en los años sesenta, habríamos estado de acuerdo. Todos nosotros nos habríamos definido como liberales de izquierda, como socialdemócratas (de algún tipo) en el contexto estadounidense. Así que lo que esto sugiere es que los desacuerdos teóricos, pese a ser importantes en el plano intelectual, no tenían un carácter político divisorio. Es posible que, en cierto sentido, esos debates fuesen debates académicos. A menudo he pensado que el comunitarismo y el republicanismo con «r» minúscula (es decir, el neorrepublicanismo) son movimientos políticos académicos cuya repercusión, fuera del círculo académico, es muy pequeña, y también creo que la mayoría de las personas que pertenecen a esos movimientos y se consideran extremadamente críticas respecto a la política liberal adopta posturas que, en lo referente a los temas sociales más importantes, son casi imposibles de distinguir de las que defiende el liberalismo de izquierdas. Esto puede no aplicarse en el caso de MacIntyre. Es probable que MacIntyre tenga un planteamiento propio que modifica de vez en cuando, pero que en ningún momento ha sido un planteamiento liberal. Sin embargo, creo que, en general, éste es un hecho comprobado. Así que, en primer lugar, el debate entre comunitaristas y liberales pudiera no ser tan significativo en términos políticos como suele parecérselo a quienes lo ven desde fuera. En segundo lugar, hay que tener en cuenta que en el trans-

curso de este debate se ha ejercido algún género de presión sobre todos los participantes dirigida a que reconocieran la solidez de sus respectivas posiciones y a que todos se desplazasen, por lo menos en cuanto a la imagen proyectada, hacia algún tipo de posición intermedia. Simultáneamente, en tercer lugar, me inclino a pensar, aunque tal vez sea una afirmación contradictoria con los puntos primero y segundo, que siguen existiendo diferencias significativas a nivel intelectual y filosófico, diferencias que, en mi opinión, siempre se han resumido en el hecho de que John Rawls, cuando se refiere a la literatura que no es filosófica, casi siempre alude a la economía y a la psicología del desarrollo, mientras que, en mi caso, cuando me refiero a una literatura desvinculada de la filosofía o de la teoría política, estoy pensando en la antropología y en la historia. Sospecho que ésta es una diferencia intelectual bastante acusada, a pesar de lo que he dicho antes respecto a que las diferencias en el plano político no me parecían excesivamente profundas.

3. Contexto de descubrimiento y contexto de justificación

M. C. y R. G.: En *Interpretación y crítica social* (1987) y en *La compañía de los críticos* (1988) usted afirma que los críticos sociales se hallan vinculados a un contexto y a una tradición intelectual específicos. Si nos fijamos en los orígenes de algunos de los más destacados pensadores del «movimiento comunitarista» en filosofía política y sociología, observamos que algunos tienden lazos con la tradición católica y pertenecen a un contexto más europeo (MacIntyre y Taylor), mientras que otros están, en cambio, más vinculados a la tradición judía o a la protestante y se enmarcan más bien en un contexto estadounidense (Bellah y Etzioni).

¿Qué importancia tienen los diferentes contextos de descubrimiento (por ejemplo, el católico o el judío, la pluralidad étnica de Estados Unidos o la mayor o menor homogeneidad étnica de los países europeos) para la filosofía política y la sociología? ¿Qué clase de relación existe entre el contexto de descubrimiento y el contexto de justificación en su obra? ¿De qué modo afecta a su filosofía política que usted sea un intelectual judío, blanco y estadounidense? ¿Qué importancia tiene su filosofía, por ejemplo,

para sociedades muy secularizadas y homogéneas como la escandinava?

M. W.: Comprendo bien el modo en que esos dos contextos figuran en la filosofía de la ciencia y en la obra de los científicos. Pero no estoy muy seguro de cómo figuran o de cómo deberían figurar en la obra de los filósofos y de los críticos sociales. Lo que tiene que añadirse en los dos últimos casos es lo que podríamos denominar el contexto de aplicación, porque lo que hace el crítico es reclamar que se produzca determinado tipo de cambios en una comunidad. Y quizá también el filósofo. Por consiguiente, el contexto de aplicación también definirá el contexto de justificación. El filósofo tiene que explicar esos cambios ante las personas cuyas vidas van a experimentar dicha modificación. Tiene que persuadirles. No tiene que convencer a un marciano ni a alguien que nos observa sin estar afincado en parte alguna. Debe convencer a las personas cuyas vidas van a cambiar precisamente en virtud de sus razonamientos. Tiene que justificar ante ellas lo que se propone hacer. Por lo tanto, pienso que es muy probable que la aplicación y la justificación deban tener lugar en un mismo contexto. El contexto del descubrimiento será más amplio, porque es posible viajar, descubrir que otras personas hacen las cosas de manera diferente y que las cosas irían mejor si probáramos a hacer esto o aquello. De este modo, uno mismo puede tratar de incorporar estos cambios a su propia cultura y conseguir que sean, en primer lugar, comprensibles y, después, convincentes. Por ello, el contexto del descubrimiento podría ser cualquier contexto; uno puede descubrir cosas en cualquier parte. Pero si uno es un demócrata, el contexto de justificación vendría determinado por el contexto de aplicación.

De ahí que escriba, en primer lugar, para mis lectores en Estados Unidos, sean quienes sean —y han resultado ser menos predominantemente seculares, judíos o radicales de lo que cabría esperar, al menos desde mi punto de vista, ya que hay entre ellos intelectuales religiosos, militares profesionales (debido a mi obra *Guerras justas e injustas*) y universitarios poco afortunados—. Además, me resulta muy grato ser «descubierto» por cualquiera que desee descubrirme, y lo único que espero es que cualquier aplica-

ción de mis razonamientos sea prudente, respetuosa (con mi propio estilo) y fiel a la disciplina democrática.

4. «LA COMUNIDAD EN EL MARCO DEL LIBERALISMO»

M. C. y R. G.: Según la mención que hemos entresacado de *Las esferas de la justicia* (1983) para incluirla en la segunda pregunta, el de «comunidad» es un concepto clave en su filosofía. Usted relaciona este concepto con otros como los de «vida colectiva», «valores comunes», «tradiciones compartidas» e «incrustación en la comunidad». Desde esta perspectiva, parece posible defender —a pesar de su propio malestar a este respecto— su inclusión entre los comunitaristas. Si contemplamos la idea de comunidad desde un punto de vista sociológico, da la impresión de que su principal función consiste en garantizar la solidaridad y la integración. Incluso una sociedad liberal —y ésta parece ser su principal tesis sociológica— no sería posible si no constituyese, de algún modo, una comunidad. Desde este punto de vista, quizá se podría considerar su filosofía social como un liberalismo comunitarista. Esta idea de comunidad liberal (1990a, pág. 20) —es decir, la idea de una auténtica forma de integración social moderna— parece apuntar justamente a ambas cuestiones: a la autonomía y a una forma de vida compartida.

¿Cómo es posible mantener juntas estas dos dimensiones, evitando, al mismo tiempo, que se contradigan? La cuestión entonces no radica en plantear únicamente la comunidad desde la perspectiva del hecho del pluralismo comunal, es decir, desde una perspectiva que nos permita comprender una nación compuesta por diferentes comunidades (de carácter ético, religioso, etc.) como «una comunidad de comunidades» (Walzer, 1980, 1990c), sino que estriba también en el planteamiento de la comunidad desde la perspectiva del hecho del pluralismo individual, planteamiento que se interroga acerca de la posibilidad de que se mantenga una autonomía individual dentro de la comunidad.

M. W.: En realidad, mi propia versión de esta conjunción, aparentemente incongruente, de lo singular y lo plural, de esta comuni-

dad de comunidades es una ligera variante de lo que Rawls denomina «unión social de las uniones sociales». La expresión que más veces he citado —«una nación de nacionalidades»— pertenece a un teórico político judío estadounidense que se llama Horace Kallen, prácticamente desconocido fuera de Estados Unidos. Sin embargo, todo esto implica la posibilidad de que exista un marco incluyente que no sea un mero marco: estoy hablando de un conjunto incluyente de instituciones y lealtades que abarque una pluralidad de instituciones distintas y de lealtades diversas, de modo que el primer conjunto estabilice y proteja al segundo. La comunidad de mayor envergadura, con su imperio de la ley y su compromiso con la tolerancia, unidos a su neutralidad a la hora de enviar a la policía aquí o allá, proporciona un marco en el que no sobreviven simplemente las asociaciones voluntarias, sino una serie de comunidades contiguas provistas de pautas de reproducción interna. Y este modelo aparece, tanto en la versión de Rawls como en la de Kallen, como producto de la experiencia contemporánea de Estados Unidos y quizá también de otras sociedades de inmigrantes como Canadá, Australia y Nueva Zelanda. Ahora bien, existen personas que dicen que ésta es una descripción admirable de lo que sucede actualmente en Estados Unidos, pero que no es la descripción de una situación social estable. Argumentan que es una situación social que se autodestruye. Es un apeadero en el que, en realidad, no nos hemos detenido, ya que el verdadero destino es el del nacionalismo estadounidense, el de una especie de americanismo americano. El crisol en el que viven esas sociedades ha tardado mucho más en lograr la fusión de sus habitantes debido a la continua inmigración. Pero finalmente las personas acabarán por fusionarse al haber perdido su patria y toda la red de asociaciones que acompañan a la patria, y en la medida en que se vayan dispersando por el país. Al final, nos encontraremos ante una nación de estadounidenses. La «nación de nacionalidades» se convertirá en una simple porción de su historia. Creo, además, que ésta es una cuestión abierta: la de saber si efectivamente esta clase de comunidad plural resulta estable o no. Tendremos que esperar para comprobarlo. Con todo, mientras lo hacemos, podemos tomar algunas decisiones dependiendo de si lo que queremos es acelerar el proceso de fusión o contribuir al manteni-

miento de las comunidades. Y yo me inclino por contribuir al mantenimiento de las comunidades, aunque sin proporcionar a ninguna de ellas el poder coercitivo de mantenerse por sus propios medios: por ejemplo, el poder para controlar *de facto* sus propias fronteras, por así decirlo. Fijémonos, a título ilustrativo, en lo siguiente: si se establece un sistema de cupos para cada grupo étnico estadounidense, lo que se estaría haciendo sería dar a los dirigentes de esos grupos étnicos la capacidad para distribuir un bien sumamente importante: a saber, el de aquellas plazas en las universidades o en los servicios civiles que sólo recaen en miembros que se reconocen a sí mismos como tales miembros. Por consiguiente, esto se convierte en una forma de controlar los límites. Si la gente se desplaza y se casa con personas ajenas a su comunidad o pierde su identidad, no se beneficiará del sistema de cupos. Éste es un motivo para estar en contra de este sistema: da poder a las personas que se encuentran en el centro de la comunidad étnica o religiosa, cuando lo que sucede es que sólo pretendemos alcanzar el centro para garantizar la existencia de la comunidad por medios persuasivos. Una de las cosas que opera en contra de la comunidad de comunidades es el hecho de que un país como Estados Unidos sea también un país de hombres y mujeres que se definen como *individuos* y que disfrutan de unos derechos cuyo reconocimiento supera en solidez y extensión a la intensidad del sentimiento de identidad colectiva de las comunidades a las que pertenecen. Y entre esos derechos se encuentra el derecho a alejarse. Todas las formas de alejamiento, incluso la que consiste simplemente en marcharse, son un fenómeno relativamente reciente. Hubo una época en que si deseabas abandonar, si querías dejar de ser católico o judío, el único medio era convertirse en otra cosa. Para dejar de ser católico, uno tenía que hacerse protestante; para dejar de ser judío era preciso ser católico. Se dice que en Occidente, Spinoza fue, literalmente, la primera persona de quien se sepa que abandonó el judaísmo sin necesidad de convertirse al cristianismo —y sin dejar por ello la vida en el intento—. Sin embargo, hoy en día cualquiera puede hacerlo. Puedes dejar de ser cualquier cosa sin necesidad de convertirte en otra. Puedes ser una persona que no se identifique con nada en absoluto. En Estados Unidos resulta un poco alarmante constatar hasta qué punto hay una gran cantidad de per-

sonas que se han desvinculado prácticamente de todo lazo social y, por lo tanto, de toda obligación. Con todo, hemos de defender, por lo menos hasta cierto punto, el derecho a hacerlo. Tenemos que ser capaces de ofrecer a los individuos el derecho a abandonar, el derecho a divorciarse, el derecho a salir de donde están, el derecho a marcharse de su país. Al mismo tiempo, podemos esperar que se produzcan algunos conflictos serios entre la comunidad de comunidades y la comunidad de individuos autónomos. Debería existir algún punto situado entre ambas nociones en el que fuese posible sentar la posición y tomar decisiones —bien para disgregar las comunidades, bien para establecer límites a los individuos—. No recomiendo en este momento poner en práctica ninguna de esas opciones, porque lo que deseamos es poder vivir en la contradicción sin necesidad de intervenir; es mejor que dejemos que el proceso social siga su curso y que, simplemente, observemos lo que ocurre. Pero no creo que nadie tenga la seguridad de que esto sea lo mejor que podamos hacer.

M. C.: ¿Qué se entiende entonces por autonomía *dentro de* una comunidad? ¿Que uno sea libre de abandonarla cuando quiera?

M. W.: Creo que éste es, probablemente, el punto medular y fundamental en lo que a autonomía en el seno de una comunidad se refiere —no el hecho de que puedas elegir pertenecer a ella, porque la mayoría de nosotros somos miembros de las comunidades en las que hemos nacido, en las que hemos sido socializados; pertenecemos a las comunidades que nuestros padres decidieron inculcarnos, a las que nos alistaron—. La cuestión crucial que necesariamente tiene que poder estar en manos de la gente, si es que ha de disfrutar de libertad en este tipo de relaciones, es la percepción de que pueden abandonarlas cuando lo deseen. Y queremos que sean capaces de hacerlo, pero también queremos que reconozcan los lazos morales que conlleva el hecho de haber sido miembro de una comunidad, de modo que no se limiten a abandonarla *sin más*, dejando atrás a personas menos prósperas, más débiles o menos protegidas que antes. Rousseau formula unas indicaciones en las que explica cómo poder rescindir el contrato social con una comunidad cuando uno quiera, excepto en el caso de que la co-

munidad se encuentre en apuros. En ese momento no la puedes abandonar, tienes que ayudarla a salir adelante antes de poder marcharte. Esto no es más que un modo de afirmar que las personas contraen responsabilidades con las familias, con los grupos étnicos, con las comunidades religiosas, y así sucesivamente con los grupos con los que han crecido y en cuya vida han participado. Tienen que ser capaces de abandonarlas, pero de alguna manera queremos que comprendan que hacerlo es siempre algo problemático y que podrían haberse quedado un poco más de lo que tenían pensado o que, una vez que se han ido, pueden continuar ayudando a esa comunidad o a esa familia. Queda un cierto residuo de obligación que siempre nos acompaña, si es que somos seres morales.

M. C.: ¿Pero no es preciso que la autonomía siga significando algo si uno decide quedarse? ¿No hay dos tipos de autonomía?

M. W.: Esto es lo que mi colega Albert Hirschman llama ausencia y voz. Él las considera como una disyuntiva. Uno puede marcharse, o quedarse y discutir. En efecto, creo que podemos decir de cualquier comunidad que sus miembros se deben algún tipo de reconocimiento y de respeto mutuo, aunque me inclino a pensar que el reconocimiento y el respeto tienen que ser comprendidos y categorizados a la hora de establecer las diferencias culturales entre las distintas sociedades. Quizás esto es lo que deberíamos hacer, pero ¿es verdaderamente posible decirle a alguien que vive en una sociedad jerárquica: «de acuerdo, tienes derecho a abandonarla, pero si no lo haces también tienes el derecho a que se te respete como a un igual»? Eso es como decir que esa sociedad no debería ser jerárquica, sino igualitaria, que debería ser una buena sociedad socialdemócrata. Estoy perfectamente dispuesto a razonar de este modo si me encuentro ya inmerso en una sociedad liberal, pero siempre he pensado que hay algo levemente cómico en la imagen de un filósofo puesto en pie sobre la cima de la montaña, blandiendo su dedo ante los cristianos medievales o los antiguos babilonios y diciéndoles que deben vivir como nosotros y respetarse mutuamente de forma liberal e igualitaria. No quiero describir lo que hago de este modo. No es posible que sólo exista un modelo de autonomía individual que podamos exigir a toda so-

ciedad, y que sólo en virtud de ese modelo estemos dispuestos a definirla como sociedad moral, porque resultará que esta exigencia, con todas sus implicaciones sociológicas, significa básicamente que todas deberían ser la misma sociedad.

5. La vida buena

M. C. y R. G.: Mientras que el liberalismo fundado en los derechos ha conseguido hallar un modo no utilitarista de hablar sobre la justicia, el comunitarismo ha vuelto a introducir en la filosofía la cuestión aristotélica de la vida buena. La idea de comunidad no parece tener únicamente un significado moral y sociológico, sino también un significado existencial que sólo se encontraría en el seno de una comunidad particular. Ahora bien, aunque los liberales rara vez aborden este tipo de cuestión al modo filosófico, parece claro que existe una idea «liberal» del bien en las sociedades modernas, idea que aplaude un estilo de vida que parece contraponerse claramente al ideal de la vida comunal. Esta idea aparece, por ejemplo, en las idealizadas figuras del cosmopolita, de los héroes de la obra de Jack Kerouac *En el camino*, del gran artista que vive como un forastero en una ciudad extranjera, en los paseos de un Walter Benjamin, en Baudelaire, etc. E. M. Cioran, escritor y filósofo rumano que vive en París, se convierte en portavoz de todos ellos al escribir, en 1986: «Las almas que se limitan a una sola forma de cultura nunca me han gustado. No asentarse nunca, no pertenecer nunca a una comunidad, ése ha sido siempre mi lema».

¿No existe entre los comunitaristas la tendencia a universalizar un estilo de vida que sólo tiene que ver con una parte del anhelo del hombre moderno, con su deseo de seguridad, de pertenencia y de confianza, pero no con su ansia de aventura, de independencia individual y de atracción hacia lo nuevo y lo extraño? ¿En qué sentido puede decirse que la comunidad sea una de las condiciones para la vida buena? ¿La comunidad no resulta en cierto modo un obstáculo a la hora de dar cumplimiento a los anhelos que expresan Kerouac, Baudelaire, Cioran y otros?

M. W.: El lema de Cioran es muy poderoso, convierte la cuestión en algo muy serio. Obviamente no es un lema que pueda universalizarse en el sentido kantiano. No se puede tomar como una máxima moral. Es, simplemente, la declaración de una persona. Siento una gran simpatía hacia esa idea y, desde luego, estoy de acuerdo en que representa al menos una parte de la moderna cultura liberal de Occidente. Pero tenemos que reflexionar un poco sobre el aventurero y sobre las condiciones que rodean su existencia. Es muy importante que venga de alguna parte y que pueda regresar para contarnos sus aventuras. Ésa es la estructura de la historia de Odiseo. Odiseo tiene que volver a casa. Una parte importante de su aventura la compone su vuelta a casa y, por supuesto, él mismo depende en gran medida de todas las personas que mantienen vivo el fuego de su hogar durante su ausencia. Si no hubiera sido así, se habría limitado a marcharse y a desaparecer. Por lo tanto, para ser un aventurero uno necesita que existan personas que no sean aventureras, personas que se queden en casa. Ésa es la manera en que los hombres han tratado frecuentemente a las mujeres. Odiseo es un buen ejemplo, porque la persona que mantiene vivo el fuego de su hogar es Penélope. He debatido esta cuestión con un buen número de personas que se consideran cosmopolitas y que presumen de ser capaces de vivir en tal o cual ciudad, en tal o cual país y que exclaman: «¡Qué maravilloso es encontrarse como en casa en todos esos lugares!». Y yo siempre les digo que la única razón por la que se pueden sentir como en casa en todos esos lugares es porque existen esas otras personas que tienen su casa en un sólo sitio y que hacen de él un lugar acogedor. París no serviría de acomodo a los refugiados ni a los intelectuales, ni a los estadounidenses cosmopolitas, si no existieran parisinos para imprimirle un cierto carácter. De alguna forma, el cosmopolita se convierte en parásito de personas que no son cosmopolitas. Y lo que apetecería decirle al aventurero es: «De acuerdo, tu papel es muy importante, nos recuerdas todo lo que no es pueblerino en la existencia humana, representas la alteridad cuando vienes aquí. Y cuando te vas a otra parte, te llevas algo de nosotros contigo y te conviertes en un mercader de ideas y de culturas, en un mercader de aventuras. Pero también tú, al igual que Odiseo con Penélope, no podrías existir si no hubiera personas

que se sientan a esperar y crean los lugares que tú visitas y disfrutas».

En primer lugar me gustaría reconocer que ésta es una característica importante de la cultura liberal moderna de Occidente. Pero después insistiría en que esto sólo es posible gracias a otra característica, una característica que Occidente comparte con todas las demás culturas: la del significado de quedarse en casa y la del compromiso de hacer de ese hogar un lugar estable y reproducirlo como tal a través del tiempo.

6. Los intelectuales y la crítica social

M. C. y R. G.: En *The Company of Critics* usted critica «la heroica soledad y la sabiduría solitaria» (1988, pág. 234) del «estereotipo del crítico izquierdista» que «rompe con su entorno local y familiar (burgués, pequeño burgués, conformista, religioso, protegido, provinciano y demás), que se escapa provocando un gran drama, se desprende de todas sus ataduras emocionales, retrocede para contemplar el mundo con absoluta claridad, estudia lo que ve, descubre valores universales como si los contemplase por primera vez, considera que esos valores se encarnan en los movimientos de los oprimidos (de clase, nación, género, ya sea el suyo o el de otros —mientras el "descubrimiento" siga siendo el objetivo, no importa—) y decide contribuir a la causa y criticar a sus enemigos, que a menudo son personas como la que él mismo fue un día» (1988, pág. 225-226). Este tipo de crítico es como el filósofo rey de Platón. Su crítica es abstracta, no percibe la importancia de la diferencia cultural y es, por lo tanto —podríamos quizá decir—, imperialista, no logra encontrar apoyo popular y se ve consecuentemente abocada a la impotencia y, además, no es democrática. El objetivo de crítica social que un intelectual debería proponerse sería más bien, si le entendemos a usted correctamente, algo inmanente; debería tratar acerca de «máximas internas, de convenciones e ideales, antes que de [...] un punto de vista universal y transcendente» (1988, pág. ix). Por otra parte, sin embargo, usted escribe que el papel del «intelectual general» (1988, pág. 239) nunca se verá superado, como pretende Foucault.

¿Cuál es la diferencia entre el intelectual general y el estereotipo que usted critica? ¿Son las máximas, las convenciones y los ideales de los que usted habla elementos internos de una comunidad? Y en ese caso, ¿es imposible la autocrítica radical, es decir, la crítica de los principios fundamentales de una determinada comunidad? Y ¿en qué máximas, convenciones e ideales podría apoyarse un intelectual estadounidense, sueco u holandés que quisiera criticar lo que ocurre en Somalia o en la antigua Yugoslavia? ¿No existen algunas formas de necesaria crítica que resultan imposibles sin un punto de vista extérno, universal y transcendente (como, por ejemplo, la idea de los derechos humanos)?

M. W.: No estoy seguro de haber entendido a Foucault correctamente, pero creía que lo que decía era que la crítica debería ser, en lo sucesivo, específica en sentido literal. Esto significa que la crítica sobre el sistema penitenciario deberían hacerla los prisioneros, los funcionarios de prisiones o los especialistas académicos dedicados al estudio de las prisiones. Cualquiera de ellos puede optar a criticar esta institución disciplinaria. La crítica de todas las instituciones disciplinarias provendrá de sus víctimas o de quienes, involucrados en ella, disienten acerca de su práctica. Y a mí me parecía que eso era una equivocación, porque comprendía al sistema disciplinario como un todo inserto en la metáfora de la red descentralizada, sin comprender el papel que aún desempeña el Estado, en cuanto agencia disciplinaria central y en cuanto agencia para la reforma de todas las demás agencias disciplinarias. De modo que si lo que se pretende es reformar las prisiones, hay que hacerlo utilizando el poder del Estado, lo que significa que hay que adueñarse, al menos, de una parte de ese poder. En la medida en que todavía exista un Estado, una comunidad política y, por muy imperfecta que sea, una democracia de ciudadanos capaces de debatir sobre esas cosas, sí se necesitan intelectuales capaces de hablar sobre el asunto a los ciudadanos y de unirse tanto a la discusión sobre el poder del Estado como a la lucha por conseguirlo. Sin embargo, la reivindicación que hago respecto a la importancia del intelectual general sigue siendo compatible con la ubicación de ese intelectual en una particular comunidad política y en una determinada tradición de pensamiento.

La otra pregunta planteaba cómo se podría criticar lo que ocurre en Somalia o en la antigua Yugoslavia. Una forma de hacerlo sería, por supuesto, hablar con los somalíes o con los yugoslavos que sufren en primera persona lo que ocurre en sus respectivos países. No encontraría ninguna ausencia de crítica en el seno de estas sociedades. Descubriría enseguida que si en Somalia hay dirigentes políticos que provocan hambrunas con el fin de obtener poder político para su clan o para su banda, los somalíes disponen de los recursos necesarios para criticar este género de actividades en su propia cultura. Del mismo modo, los bosnios o cualquiera de los pueblos de la antigua Yugoslavia pueden criticar desde dentro el fanatismo nacionalista que está allí en auge. Y lo que hacemos es sumarnos a esa crítica, porque nos damos inmediatamente cuenta de que, en su situación, diríamos lo mismo; lo que dicen nos resulta directamente comprensible. Permítame que ponga un ejemplo. Hubo un momento muy dramático y hermoso en 1989, cuyas imágenes aparecieron en la televisión estadounidense. Eran las imágenes de unas personas que se manifestaban por las calles de Praga portando pancartas que decían: «Verdad» y «Justicia». Y al leer el lema de esas pancartas me di cuenta al instante de que compartía lo que reclamaban. Y creo que casi todo el mundo que viera esos lemas estaría de acuerdo. Luego pensé: «Bueno, ¿qué posmoderna teoría del lenguaje, de la política o de la moral puede explicar ese acuerdo instantáneo?». Y me parece que la manera de explicarlo es a partir de la percepción inmediata de aquello en lo que no nos estábamos poniendo de acuerdo. Los manifestantes no pedían que yo aceptara la teoría de la verdad como coherencia o la de la verdad como correspondencia; lo único que reclamaban era que sus dirigentes políticos no les mintieran. A mí tampoco me gusta que mis dirigentes políticos me mientan. Las pancartas que reclamaban «Justicia» no exigían que yo aceptara la igualdad utilitarista, ni el principio de la diferencia, ni cualquier otro. Lo que los manifestantes no querían era que la policía secreta golpeara sus puertas a las tres de la madrugada. Se oponían a las prerrogativas de los miembros del partido en las tiendas de alimentación y en los hospitales. Así que lo que defendían era simplemente una variedad común de la justicia. Y cuando la verdad o la justicia se definen en esos términos, soy capaz de

sumarme inmediatamente a esa manifestación y de sostener esas pancartas. Ahora bien, puede ocurrir que una vez que se pongan a debatir sobre un sistema educativo adecuado para los checos o los eslovacos, o cuando empiecen a polemizar sobre el mejor sistema sanitario, saquen adelante ese debate aludiendo a todo tipo de referencias internas, a la historia local, a su cultura, sus costumbres y demás. Y puede que no me sintiera capaz de participar en ese debate. Sin embargo, cuando protestan contra la tiranía, sí puedo estar de acuerdo. De modo que, efectivamente, existe un punto de vista universal externo, aunque no creo que sea un punto de vista trascendental. Es un punto de vista que se construye cada vez que se produce una crisis humana y la gente lleva pancartas que reclaman «Verdad» y «Justicia». Esta moralidad mínima, que queda patente en esos momentos, ha sido reunida tan apresuradamente como las pancartas que llevaban. Pero, por supuesto, siempre somos capaces de identificarnos con el grito de dolor y comprenderlo, con la exigencia de cualquier tipo de justicia mínima en este mundo, venga de donde venga. Por eso uso la metáfora que expresa la frase «Puedo unirme a esa manifestación», pero yo también participo en mi propia manifestación: el lugar donde la verdad y la justicia adquieren significados mucho más densos y sustanciales.

R. G.: Hoy en día, el proceso de globalización ¿no hace mucho más fácil que la gente se identifique con otras culturas y se una a sus manifestaciones?

M. W.: Quizá, pero no estoy verdaderamente seguro de que esto sea así. Las manifestaciones que vi en 1989 eran una cosa, pero cuando llegó el momento de hacer algo en Bosnia no fuimos capaces de hacerlo, aunque, supongo, fuéramos capaces de identificarnos en el sentido moral. Lo que usted plantea es una cuestión histórica y, en este aspecto, es importante fijarse en algunos ejemplos claves. Cuando el húngaro Kossuth o el italiano Mazzini llegaron a Londres hacia 1840, fueron recibidos con el mismo calor y la misma aceptación que encontraron más tarde Havel y Walesa. Y cuando un poco más tarde surgieron en el Este fuertes movimientos obreros y socialistas, puede que a las personas de esa clase se las recibiera incluso mejor y que, en cierto sentido, mucha

gente de otros países se uniera a su lucha. Sin duda, la televisión hace que los combates que llevan a cabo otras personas lleguen más rápidamente hasta nosotros y que alcancen a un mayor número de individuos. Pero si de lo que se trata es de saber si nuestra reacción es o no muy diferente, de si es más o menos profunda que la de 1840, es algo que no sabría contestarle con exactitud.

R. G.: No es sólo por la televisión. También cuenta la influencia de la globalización en los campos económico, científico y jurídico. Cada vez nos sentimos más involucrados con lo que ocurre en el otro lado del mundo. Por consiguiente, ¿no necesitaríamos modelos universales? Piense en la contaminación del medio ambiente...

M. W.: Permítame que comience con otro ejemplo, un ejemplo en cierto modo parecido al checo. Cuando vi a los estudiantes chinos alzar en Pekín su estatua de la libertad de cartón piedra y reclamar la democracia, me acordé de ese maravilloso párrafo del *Manifiesto comunista* en el que se indica el modo en que el capitalismo derribará todas las murallas chinas. Entonces pensé que verdaderamente había hecho falta mucho tiempo para que ocurriera y que tal vez ahora las murallas chinas se estuvieran viniendo abajo de verdad y que ahí era donde había que ubicar el movimiento político chino en demanda de una democracia liberal de tipo occidental. Por supuesto, me sentí solidario con esos estudiantes de la misma manera que me había sentido solidario con los manifestantes de Praga. Pero después empecé a escuchar las entrevistas que hacían a los estudiantes y enseguida quedó claro —lo que no modificó mi sentimiento básico de solidaridad hacia ellos— que tenían sentimientos respecto a su propio papel, a sus responsabilidades y a sus prerrogativas como estudiantes que sólo podían provenir de las nociones políticas propias de la vanguardia leninista o de la tradición de la China de los mandarines. Hoy en día se acusa con frecuencia a la democracia estadounidense de ser antiintelectual. Desde luego, difiere considerablemente de la imagen que daban esos estudiantes cuando hablaban entre ellos y con los periodistas occidentales acerca de la democracia que pensaban estar construyendo. Les puedo apoyar en un plano muy elemental y me uno a ellos en su oposición a la tiranía que ejerce el partido co-

munista. Es más, me siento muy contento al ver que la democracia china adquiere formas chinas y conecta, de alguna manera, con la tradición cultural e histórica china. Eso es, por cierto, lo que en mi opinión cabría esperar. Y, por lo tanto, es lógico que la democracia china sea diferente de la democracia estadounidense. Quizá no sea antiintelectual en el mismo sentido en que lo es nuestra democracia y quizá siga una vertiente prointelectual que podríamos considerar elitista y poco democrática. De este modo, el mundo sigue siendo igual en algunos aspectos, mientras que en otros continúa siendo profunda y significativamente diferente. Y una de las cosas que ya estamos aprendiendo es que la presión que se ejerce en favor de la uniformidad produce unas reacciones muy fuertes en defensa de la diferencia. A veces estas reacciones nos parecen retrógradas y otras, en cambio, son movimientos de legítima defensa establecidos por culturas y religiones minoritarias. No creo que las diferencias vayan a desaparecer, pero sí creo que lo que usted describe —el aumento de las relaciones económicas y la vulnerabilidad cada vez mayor del medio ambiente— nos va a obligar a adoptar algún tipo de punto de vista universalista. Primero será un código moral universal y, luego, un conjunto de normas legales universales. Esos principios y leyes irán difundiéndose por las diferentes culturas y establecerán restricciones respecto a lo que la gente puede hacer. Cada vez con mayor frecuencia se dirá a la gente en las distintas partes del mundo: «Sólo puedes ser diferente dentro de estos límites. La forma en que utilizas el medio ambiente hoy en día, pese a que pueda reflejar una cultura muy antigua y pese a que pueda reflejar la sabiduría de tu propia experiencia, resulta tan peligrosa para los demás que tendremos que intentar detenerla».

M. C.: Eso se aproxima mucho a la idea de Habermas y Rawls sobre el marco moral…

M. W.: Por supuesto. Si es peligroso hacer X, peligroso para la conservación de la capa de ozono o para el plancton de los océanos del que depende en gran medida el resto de la cadena alimenticia, y si hacer X forma parte de la cultura, de la práctica o de las costumbres de tal o cual sociedad, entonces deberemos establecer una prioridad global. Pero me inclino a pensar que esto se hará so-

bre una base *ad hoc*. Si no se verifica de manera tiránica, lo que al final podría suceder, se llevará a cabo mediante muchas negociaciones en el transcurso de las cuales tendremos que encontrar maneras de ayudar a esas culturas en otros aspectos y compensar así la exigencia de que cambien en ese sentido.

7. *ÉTHNOS* Y *DEMOS*

M. C. y R. G.: Parece que hoy en día en la antigua Yugoslavia y en otros países del este europeo no se hace ninguna diferencia entre *éthnos* y *demos*. En «Notes on the New Tribalism» (1992), usted compara la situación de los países del este de Europa con la época de las guerras de religión en ese mismo continente. La creación de los Estados-nación y la tolerancia tuvieron un papel muy importante a la hora de poner fin a estas guerras.

¿Dónde se encuentran los límites de esta comparación? La creación de Estados-nación en la antigua Yugoslavia sobre la base del carácter étnico ¿no constituye más el problema que la solución? ¿No necesitamos crear más bien unas sólidas instituciones supranacionales si queremos prevenir en el futuro tragedias como la yugoslava? ¿No deberíamos ser siempre críticos respecto a la reducción del *demos* al *éthnos* en un mundo que es cada vez más multicultural?

M. W.: Ésta es una cuestión que adopta formas muy diferentes en los Estados-nación que, de pronto, experimentan una inmigración a gran escala y en las sociedades de inmigrantes que han tenido una experiencia mucho más prolongada de separación del *demos* y el Estado respecto a cualquier comunidad particular. Supongo que toda sociedad inmigrante habrá sido fundada por un primitivo grupo de inmigrantes que pensaba estar creando su propio Estado-nación, un Estado en el que dichos inmigrantes constituirían la nacionalidad dominante. Luego se vieron presionados a su vez por el siguiente grupo de inmigrantes, y por el siguiente, y el siguiente, hasta que al final se acordó que el Estado tenía que ser neutral ante todos esos grupos de inmigrantes. Cada uno de ellos tendría que reconstituirse a sí mismo hasta adquirir la forma de

una sociedad voluntaria que pudiera sobrevivir mediante sus propios esfuerzos, es decir, sin el apoyo del Estado. Pero piense en el caso de Francia: un Estado-nación que se ha dedicado a garantizar la perpetuación del carácter francés en el mundo y a reproducir la cultura francesa, incluyendo la cultura política francesa. Y entonces llega un grupo de norteafricanos. Al principio, por lo menos, algunos de ellos son bienvenidos, algunos consiguen la ciudadanía francesa. Y ahora, ¿qué cree que debemos decirles a los franceses?: «Miren, la toma de la Bastilla no significa nada para estos inmigrantes norteafricanos, por lo que tendrán ustedes que dejar de celebrar el día de la Bastilla o, en todo caso, tendrá que dejar de ser una fiesta nacional porque tenemos que separar *éthnos* de *demos.* De modo que pueden ustedes celebrar la toma de la Bastilla como una fiesta privada, pero el Estado no puede admitir esas fiestas». No creo que se les pueda decir esto a los franceses. Los norteafricanos tendrán dos opciones: o se mantendrán alejados de las celebraciones de esos días o elegirán interpretar la toma de la Bastilla como un día de libertad que también les incumbe a ellos. Mis abuelos, que llegaron a Estados Unidos hacia 1890, asimilaron la celebración del 4 de julio. No tenían nada que ver con ese día, pero decidieron que también era su libertad lo que había sido ganado en aquella fecha. Del mismo modo, los norteafricanos en Francia también podrían asimilarlo. No creo que se pueda pedir a una nación, a una cultura, a unas personas que viven en su propia tierra que si abren sus puertas a los inmigrantes deban cortar por ello los lazos con su propia nacionalidad y con el Estado que durante tanto tiempo les ha representado. Desde luego, no le diría a un francés que ya no puede seguir celebrando la toma de la Bastilla. En ese sentido, no estoy dispuesto a insistir en la separación de la identidad nacional y étnica de la identidad política en las sociedades en las que, históricamente, han estado conectadas. Eso sería como castigar a Francia por haber acogido a norteafricanos, lo que no constituiría una forma de animarles a que sigan haciéndolo. Y creo que existen formas de tolerar culturalmente a las minorías étnicas, así como formas de asimilarlas políticamente, que no implican una ruptura.

8. El significado de tradición en la modernidad

M. C. y R. G.: Algunos filósofos sociales dicen que los integrantes del mundo occidental vivimos en sociedades postradicionales. Esto no tiene que significar que las tradiciones estén desapareciendo, pero sí implica que están perdiendo su fuerza normativa directa. En la modernidad existe, por tanto, una laguna reflexiva entre el comportamiento convencional y el comportamiento moral. Kant llamaba a esta laguna *Mündigkeit*. Podemos discutir hasta qué punto es esto cierto en tanto que hecho social. Pero como filósofo moral, Kant quería decir que la base de nuestro comportamiento debería ser la razón práctica y no la tradición.

Usted argumenta que la razón kantiana es demasiado abstracta para servir de guía a la acción práctica, pero ¿cómo explica usted la fuerza normativa que puede encontrarse en las tradiciones o en las interpretaciones compartidas? ¿Cómo es posible que las narrativas sobre nuestro pasado común representen una motivación para actuar del mismo modo en el futuro? ¿Cómo puede la crítica social basarse únicamente en la correcta interpretación del pasado (como parece usted afirmar en *Interpretación y crítica social*)? ¿Puede usted evitar la idea de un vacío (reflexivo) entre el pasado y el futuro en la modernidad? Y si no es así, ¿cómo los une?

M. W.: Cuando cuento una historia sobre cómo las personas en Occidente llegaron a creer que sus vidas eran sus proyectos, no pido a la gente que llegue a la conclusión de que, por coherencia, tenemos que facilitar el avance en sus respectivas carreras a las personas de mayor talento, o crear las condiciones necesarias para que se verifique la igualdad de oportunidades: es decir, no puedo pedírselo sólo porque he narrado una historia o simplemente porque la historia sea cierta. Lo que les digo es lo siguiente: «Así es como concebís vuestras vidas. Es algo que se refleja en todo lo que hacéis, y ésos son los principios morales que implica dicha concepción». Ahora bien, si estoy equivocado, si de hecho no conciben sus vidas de esa forma, entonces no hay nada que decir. Después, alguien tendrá que contar una historia diferente. Sin embargo, si tengo razón, se hará inmediatamente patente que si mi vida es algo que yo puedo planear, y que si tu vida es algo que

tú puedes planear y, por lo tanto, nos ponemos a planearla e invertimos nuestra energía, nuestro esfuerzo y cuanta inteligencia poseamos en hacer que el plan funcione, entonces las disposiciones sociales tendrán que establecerse de modo que esos esfuerzos y esos planes no tengan que enfrentarse a obstáculos irracionales y arbitrarios: no puedes llevar a cabo el plan de tu vida porque llevas barba o porque eres musulmán, judío u obrero. La idea de que las carreras profesionales deben estar abiertas a las personas mejor capacitadas depende de la existencia de personas que conciban sus vidas en función de sus carreras. Y si efectivamente consideran sus vidas de este modo, entonces lo que uno hace cuando cuenta la historia es recordarles las implicaciones de su propia convicción. Y así es como este tipo de historias resultan motivadoras, en mi opinión. En este sentido, mi favorita en *Las esferas de la justicia* es la relativamente larga historia que cuento sobre cómo se creía en la cristiandad medieval que la salvación de las almas era, antes que la de los cuerpos, la principal prioridad de la vida humana. Y esto se deduce necesariamente de la importancia que daban a las almas y a la posibilidad de salvarlas, hasta el punto de creer que la salvación debía ser socializada. Era preciso recaudar dinero de todo el mundo, pagar a los sacerdotes, dividir los territorios en parroquias, construir iglesias y exigir a la gente que comulgara. Todo esto fue el resultado de ese concepto de la civilización que otorgaba al alma una posición central en nuestras vidas. Y cuando la gente dejó de percibir que esto era, en efecto, algo de suma importancia, o cuando abandonó la idea de que había un modo de garantizar la salvación del alma, y cuando la longevidad sustituyó a la vida eterna como meta más valorada, se hizo igualmente obvio que eso requeriría un colectivo social diferente. Entonces, fue cuando empezamos a tomar medidas relacionadas con la salud pública, cuando empezamos a exigir vacunaciones y, mucho después, cinturones de seguridad y esas cosas. Incluso en mi país, que se encuentra tan atrasado en este aspecto, reconocemos que la atención médica tiene que financiarse colectivamente para que llegue a todo el mundo, ya que vivir con buena salud durante muchos años ha llegado a ser uno de los objetivos principales que la gente se propone alcanzar, una de las cosas que quiere conseguir en sus vidas. Así que, cuando quiero argumentar en fa-

vor de cualquier tipo de cobertura sanitaria de ámbito nacional en Estados Unidos, simplemente trato de describir el valor que se le da a la longevidad en esta civilización, en esta cultura, y señalo todas las evidencias que indican que se trata de un valor, incluyendo el gran número de desembolsos que ahora realiza el Estado en nombre de la longevidad de la gente de clase media y alta. Surge, de esta forma, un argumento relacionado con la democracia y la ciudadanía que exige la difusión de ese empeño. Y no creo que sea necesario un argumento trascendental para llevar a cabo este tipo de crítica.

9. Derechos civiles y derechos humanos

M. C. y R. G.: El debate entre comunitaristas y liberales es un debate centrado en los Estados nacionales. Con todo, algunos de los problemas que se discuten (por ejemplo, la prioridad del derecho y la cuestión de la integración social) también desempeñan un papel en el plano global. Estos dos niveles corresponden a dos tipos de derechos: los derechos civiles y los derechos humanos. Los primeros son de carácter exclusivo, los segundos no.

¿Cómo entiende usted la relación entre los derechos civiles y los derechos humanos? ¿Existe algún tipo de tensión entre ambos? ¿Se ha establecido algún tipo de prioridad? ¿Existe algún tipo de relación entre estas dos clases de derechos y la diferencia que usted establece entre el principio moral externo y el interno?

M. W.: Sí, en efecto, creo que una interpretación de lo que yo llamo derechos humanos mínimos es, sencillamente, nuestra forma de hablar sobre esa moralidad que estamos dispuestos a defender en cualquier parte y a la que nos sentimos inclinados a sumarnos cuando observamos que la defienden en Checoslovaquia o en China, aunque nuestra participación sea una participación simbólica, aunque nos solidaricemos, digámoslo así, con el espíritu de esa defensa. Por consiguiente, es posible afirmar que esta clase de minimalismo tiene, efectivamente, prioridad, sólo que no sé si su precedencia es histórica o lógica. Creo que es una característica de toda moralidad sustantiva o particularista el hecho de que en su

interior resida esa moralidad débil que brota en las situaciones críticas. Y construimos la moralidad universal para esas situaciones a partir de los elementos que nos proporciona tanto nuestra propia y sólida moral particular como la moral particular y fuerte de los demás. De modo que sí podemos decir que tiene cierta prioridad: en las situaciones de crisis estamos dispuestos a defenderla contra lo que sea. Pero no tiene una prioridad histórica o lógica, porque si no viviéramos en mundos de moral fuerte y particular no tendríamos ni idea de cuál pudiera ser el significado de los términos «verdad», «justicia» o cualquier otro.

Ahora bien, en relación con la justicia distributiva, que es el ámbito en el que últimamente se ha venido suscitando esta pregunta, existen verdaderos problemas para dar sentido a los derechos humanos en la esfera de la distribución. Tengo convicciones muy sólidas en lo que se refiere al derecho que mis conciudadanos tienen a la justicia distributiva, pero no tengo convicciones sólidas respecto a los derechos de las personas que no son mis conciudadanos. En este sentido, hay una similitud entre el planteamiento de Rawls y el mío propio. Él ha desarrollado y aplicado su principio de la diferencia a una concreta comunidad de ciudadanos y creo que quedó un tanto sorprendido cuando algunas personas decidieron darle una aplicación global. Ese principio genera unas conclusiones extraordinariamente radicales al ser aplicado a escala global, y Rawls no estaba preparado para asumir esas conclusiones. Es decir, si ahora piensa usted detenidamente por qué Rawls se sentía así, comprenderá también por qué se me presentan a mí algunas dificultades del mismo signo. Los agentes y fuerzas sociales que contribuyen a sostener una justicia distributiva en las asociaciones locales de nuestro país no sólo se encargan de redistribuir los recursos, sino que también determinan *cómo* se redistribuyen: qué cantidad se destina a los individuos particulares, qué cantidad va a las asociaciones voluntarias, a las comunidades culturales y religiosas de la sociedad civil, qué cantidad se propone para la inversión en la economía futura, qué cantidad se reserva directamente para los pagos de la asistencia social, etc. Puesto que la comunidad interna de nuestro país tiene una estructura política y establece unas pautas de cooperación económica que se mantienen a lo largo del tiempo, el proceso democrático de toma

de decisiones se amplía a toda la comunidad. Pero ¿cómo se supone que deben funcionar las tareas de redistribución una vez que salimos de la sociedad de nuestro propio país? ¿Redistribuiría usted los recursos entre las élites establecidas en Perú, Bolivia, Argelia, Irak o Malasia? Y si no los redistribuye entre esos países, ¿estaría dispuesto a redistribuirlos directamente entre los individuos particulares, cada uno en su respectivo país? ¿Y cómo lo haría? La comunidad mundial no es, a pesar de la reciente amplitud adquirida por su interconexión económica, una comunidad de cooperación económica. Y, desde luego, no es una comunidad de cooperación política. Y no existen agencias para la toma de decisiones que puedan diseñar estos procesos de redistribución de manera que adquieran un sentido o una coherencia generales. De modo que no sé qué significado tiene hablar de derechos al margen de esos derechos minimalistas, los cuales, por otra parte, son de marcado carácter negativo, lo que nos lleva a sostener que la gente tiene derecho a que no se la masacre, a que no se la torture, a que no se la deporte, a que no..., etc. Sin duda son unos derechos extremadamente importantes. Pero los derechos positivos dependen de la existencia de comunidades fuertes. Quizá la conclusión que obtenemos de este debate es el imperativo: ¡cread una comunidad global y un gobierno mundial! Si nuestro primer compromiso es el que nos vincula a la distribución global de la justicia, entonces eso es lo que tenemos que hacer. Tendremos que crear un gobierno capaz de movilizar recursos en cualquier parte del mundo y de distribuirlos racionalmente también por todo el mundo. Tendrá que ser un gobierno global muy poderoso. Pienso que existen muchas personas, y supongo que yo soy una de ellas, que sentirían temor al considerar todo lo que un gobierno así sería capaz de hacer y todo lo que en un determinado momento de su existencia podría llegar a hacer.

10. Comunitarismo y democracia

M. C. y R. G.: En su artículo «Philosophy and Democracy» (1981), usted escribe sobre las «dos preocupaciones» que es probable que los miembros de una particular comunidad puedan te-

ner, dos preocupaciones que se relacionan con la aplicación de los derechos liberales universales:

> La primera [de esas preocupaciones] concierne a todo lo que implique la superación de sus propias tradiciones, convenciones y expectativas... La segunda preocupación está más estrechamente relacionada con el principio democrático. La gente no sólo valora los productos familiares de su experiencia, sino la experiencia en sí, el proceso mediante el cual se producen esos productos. (1981, págs. 394-395.)

La segunda preocupación es para usted la más importante. ¿Es posible establecer una distinción entre un comunitarismo más conservador y uno más radical con la ayuda de estas dos preocupaciones? El modo conservador daría prioridad a la primera preocupación y, por lo tanto, insistiría en las tradiciones predeterminadas y en los valores esenciales. El comunitarismo radical concedería prioridad a la segunda preocupación y, de este modo, concedería mayor relevancia a la participación política y a la democracia radical.

M. W.: Cuando escribí ese artículo, pensaba en la corte suprema de Estados Unidos, que tiende a actuar como un filósofo rey. Con todo, creo realmente que el segundo de esos dos argumentos sugiere la manera que tiene la izquierda de preocuparse por estas cuestiones. Si pensamos en las comunidades de Estados Unidos que han tenido tradiciones de intolerancia y de racismo, en comunidades que hayan practicado dicha intolerancia y hayan sido llamadas al orden por el gobierno federal, veremos que yo he defendido firmemente esas llamadas al orden, aunque fueran llamadas dirigidas a las tradiciones de la comunidad. Pensaba que tanto los valores de las comunidades más grandes, en cuyo interior actúan esas otras comunidades, como las exigencias de las víctimas de la intolerancia justificaban la anulación de una tradición. No hubiera reaccionado de la misma manera si no se les hubieran reconocido sus derechos a las personas de esas comunidades, o si se hubieran desactivado sus asociaciones voluntarias y sus mecanismos de decisión interna de tal modo que no hubiesen tenido oportu-

nidad de adaptarse a las nuevas condiciones que estábamos creando. No me gustaría que se interfiriera en ese proceso, porque es el proceso por el cual una cultura se transforma a sí misma. Es preciso que las comunidades tengan la oportunidad de poder transformarse, incluso a pesar de que, al mismo tiempo, haya que proteger a las personas de los vicios de las culturas intolerantes. Así que, en este sentido, sí, creo que ésa es una distinción posible, aunque la existencia de unos agentes de tipo filosófico o supragubernamental encargados de invalidar sistemáticamente toda tradición, toda convención y toda expectativa que no se ajustara a algún principio filosófico abstracto resultaría poco atractiva para los liberales y para los conservadores, así como para muchas otras personas.

Bibliografía

Cioran, E. M., *Exercise d'admiration: Essais et Portraits*, París, Gallimard, 1986 (trad. cast.: *Ejercicios de admiración y otros textos*, Barcelona, Tusquets, 1992).

Dworkin, R., «What Justice Isn't», en *New York Review of Books*, 14 de abril de 1983.

Rawls, J., *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1971 (trad. cast.: *Teoría de la justicia*, Madrid, FCE, 1997).

Rawls, J., *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993.

Walzer, M., *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, Nueva York, Basic Books, 1977 (trad. cast.: *Guerras justas e injustas: un razonamiento moral con argumentos históricos*, Barcelona, Paidós, 2001).

—, «Pluralism: A Political Perspective», en *Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1980.

—, «Philosophy and Democracy», en *Political Theory*, vol. 9, n° 3, 1981, págs. 379-399.

—, *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*, Oxford, Blackwell, 1983 (trad. cast.: *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, México, FCE, 1985).

—, *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1987 (trad. cast.: *Interpretación y crítica social*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993).

—, *The Company of Critics: Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century*, Nueva York, Basic Books, 1988 (trad. cast.: *La compañía de los críticos*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993).

—, «The Communitarian Critique of Liberalism», en *Political Theory*, vol. 18, nº 1, 1990a, págs. 6-23.

—, «Zwei Arten des Universalismus», en *Babylon*, nº 7, 1990b, págs. 7-25.

—, «What Does It Mean to Be an "American"?», en *Social Research*, vol. 57, nº 3, 1990c, págs. 591-614.

—, «The New Tribalism: Notes on a Difficult Problem», en *Dissent*, primavera de 1992, págs. 164-171.

2. CONTRA EL «REALISMO»*

Siempre que los hombres y las mujeres han hablado de la guerra, lo han hecho contraponiendo el bien al mal. Y siempre ha habido también, mientras ha durado ese debate, quien lo ha ridiculizado, llamándolo farsa e insistiendo en que la guerra se encuentra más allá (o por debajo) del juicio moral. La guerra es un mundo aparte; un mundo en el que está en juego la propia vida, en el que la naturaleza humana se ve reducida a sus formas más elementales, en donde prevalecen el interés propio y la necesidad. En un mundo semejante, los hombres y las mujeres no tienen más remedio que hacer lo que hacen para salvarse a sí mismos y a la comunidad a la que pertenecen, de modo que la moral y la ley están fuera de lugar. *Inter arma silent leges*: cuando las armas hablan, callan las leyes.

En ocasiones, este silencio se extiende a otras formas de actividad competitiva, tal como reza el dicho popular: «En el amor y en la guerra, todo vale». Esto significa que todo se permite: cualquier tipo de engaño en el amor, cualquier tipo de violencia en la guerra. No podemos aplaudir ni censurar: no hay nada que decir. Y, sin embargo, rara vez nos mantenemos en silencio. Abunda tanto la intención moral en el lenguaje que utilizamos para referirnos al amor y a la guerra, que es difícil imaginar que no se haya desarrollado a lo largo de siglos de razonamientos. Fidelidad, abnegación, castidad, deshonra, adulterio, seducción, traición, agresión, defensa propia, pacificación, crueldad, actos despiadados, atrocidades, masacres: todas estas palabras constituyen juicios, y juzgar es una actividad humana tan común como la de amarse o pelear.

* Michael Walzer, «Against Realism», en *Just and Unjust Wars*, Nueva York, Basic Books, 3ª ed., 2000.

Es cierto, sin embargo, que a menudo carecemos del valor necesario para sostener nuestros juicios, especialmente en el caso de un conflicto militar. La posición moral de la humanidad no se ve bien representada en este proverbio sobre el amor y la guerra. Mejor haríamos en señalar un contraste antes que una semejanza: ante Venus, severos; frente a Marte, tímidos. No se trata de que no podamos justificar o condenar determinadas embestidas, sino de que lo hagamos tan dubitativa e irresolutamente (o con tanto estrépito y temeridad) como si no estuviésemos seguros de que nuestros juicios tocan la realidad de la guerra.

El argumento realista

El realismo es la clave. Quienes defienden el silencio de las leyes proclaman haber descubierto una terrible verdad: lo que, por convención, denominamos inhumanidad resulta no ser más que la humanidad bajo presión. La guerra nos despoja de nuestros civilizados aderezos y pone de manifiesto nuestra desnudez. Ante ella, y no sin cierta fruición, nuestros descubridores se apresuran a describírnosla como algo horrendo, producto del interés propio, compulsivo, criminal. No hay ningún sentido simplista en el que se pueda decir que están equivocados. Sus palabras resultan en ocasiones muy ilustrativas, aunque, paradójicamente, su descripción acabe convirtiéndose a menudo en algún tipo de apología: sí, nuestros soldados han perpetrado atrocidades en el transcurso de la batalla, pero eso es lo que una contienda obliga a hacer a las personas, así es la guerra. El proverbio, aquello de que todo vale o de que todo es legítimo, se invoca para defender una conducta que da la impresión de ser ilegítima. Y siempre que uno insiste en exigir el silencio de la ley es porque se ha visto mezclado en actividades que, de otro modo, se deberían denunciar como ilegales. He de decir que hay aquí argumentos que podrán formar parte de mi propio razonamiento: justificaciones y pretextos, referencias a la necesidad y a la coacción que es posible reconocer como formas del discurso moral y que se pueden considerar o no vigentes, en función de los casos particulares. Pero existe también una explicación general de la guerra en tanto esfera de la necesi-

dad y espacio para la coacción, cuyo propósito es lograr que el discurso sobre los casos particulares parezca una cháchara ociosa, un velo de interferencias tras el que ocultar, incluso a nuestros propios ojos, la terrible verdad. Es ésta explicación general la que deberé desafiar antes de poder dar inicio a mi propia tarea, y me propongo desafiarla en su misma raíz y en su forma más coercitiva, tal como anticipan el historiador Tucídides y el filósofo Thomas Hobbes. Ambos hombres, distanciados por un período de dos mil años, llegan, no obstante, a establecer una cierta colaboración, ya que Hobbes tradujo la *Historia de la guerra del Peloponeso* de Tucídides, generalizando después las tesis de dicha obra en su propio *Leviatán*. No pretendo aquí brindar una exhaustiva respuesta filosófica a Tucídides y a Hobbes. Deseo únicamente sugerir, primero mediante razonamientos y más tarde con ejemplos, que la tarea de juzgar la guerra y la conducta de los períodos bélicos es una empresa que no se puede tomar a la ligera.

El diálogo de los melios

El diálogo que mantienen los generales atenienses Cleomedes y Tisias con los magistrados de la isla-Estado de Melos es uno de los puntos culminantes de la *Historia* de Tucídides y constituye el cenit de su realismo. Melos era una colonia de Esparta, y sus habitantes «no querían someterse a Atenas, como las demás islas, sino que, al principio, permanecían neutrales [...]; pero después, forzados por los atenienses que arrasaron sus tierras, entraron en guerra abierta».[1] Nos encontramos aquí ante la clásica justificación de la agresión, ya que cometer una agresión es simplemente «forzar a la gente a iniciar la guerra», como viene a decir Tucídides. Sin embargo, parece sugerir que esta descripción es meramente externa: quiere mostrarnos el sentido interno de la guerra. Sus portavoces son los dos generales atenienses que, habiendo solicitado parlamentar, hablan después de un modo que la historia militar raramente repite en otros generales. «Dejémonos de her-

1. Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, vol. V, edición a cargo de Luis M. Marcia Aparicio, Tres Cantos, Akal, 1989.

mosas palabras sobre la justicia», dicen. «Por nuestra parte no pretenderemos que, por haber derrotado a los persas, tengamos derecho a nuestro imperio. Por la vuestra, no debéis alegar que, puesto que no habéis hecho ningún mal a los atenienses, os habéis hecho acreedores a vivir en paz. Hablemos más bien de lo que es posible y de lo que es necesario. Porque de esto trata en realidad la guerra: "Los poderosos consiguen todo lo posible, y los débiles han de aceptarlo"».

No sólo los melios se ven forzados a soportar el peso de la necesidad. También los atenienses se encuentran en un aprieto: están obligados —así lo creen Cleomedes y Tisias— a extender su imperio o a resignarse a perder lo que ya tienen. La neutralidad de Melos constituye «una clara señal de debilidad ante nuestros súbditos, en tanto que vuestro odio es expresión de poder». Esa neutralidad incitaría a otras islas a la rebelión, levantando a todos los hombres y mujeres que se «ofenden por la necesidad de someterse»: ¿y qué vasallo no se ofendería, ávido de libertad y lleno de rencor hacia sus conquistadores? Cuando los generales atenienses afirman que los hombres «dominarán siempre sobre aquellos a quienes sobrepujen en poder», no sólo están dejando constancia del deseo de gloria y autoridad, sino también de la más pedestre necesidad de la política que rige las relaciones entre los Estados: dominar o someterse. Si no conquistan ahora que pueden hacerlo, sólo conseguirán manifestar su debilidad y estarán invitando a que otras naciones les ataquen. De este modo, «por una necesidad de la naturaleza» (una expresión que Hobbes hará suya más tarde), se disponen a conquistar cuando les es posible.

Los melios, por su parte, son demasiado débiles para emprender una conquista. La necesidad a la que se enfrentan es aún más rigurosa: someterse o ser destruidos. «Pues no estáis», dicen los estrategas atenienses, «compitiendo en pie de igualdad sobre la hombría de bien [...], [sino que] vuestra decisión se refiere, más bien, a la salvación de vuestra vida...». Los gobernantes de Melos, no obstante, conceden más valor a la libertad que a la seguridad: «Si vosotros, por no ver el fin de vuestro imperio, y los que son ya esclavos, por librarse de él, afrontáis tan enormes riesgos, "¿no supondría", en el caso de los que todavía somos libres [...], una gran vileza y cobardía no acudir a cualquier medio antes que sufrir la

esclavitud?». Aunque saben que luchar contra el poderío militar de Atenas y contra la fortuna será «una ardua empresa», dicen tener «confianza en que, respecto a la fortuna, los dioses no nos den la peor parte, piadosos como somos y haciendo frente a un pueblo injusto». En cuanto a su poder militar, esperan poder contar con el apoyo de los espartanos, que no tienen «más remedio que acudir en nuestra ayuda en razón de nuestra consanguinidad y por el sentimiento del honor». Sin embargo, «también los dioses gustan de ejercer su dominio cuando pueden», contestan los generales atenienses, y la consanguinidad y el honor nada tienen que ver con la necesidad. Los espartanos se ocuparán tan sólo (y necesariamente) de sí mismos, ya que «más claramente que ningún otro pueblo conocido consideran honroso lo que les gusta; y justo, lo que les conviene».

Así termina el razonamiento. Los magistrados melios se niegan a rendirse. Los atenienses ponen sitio a la plaza por tierra y por mar. Y los espartanos se abstienen de enviar cualquier ayuda. Finalmente, tras varios meses de lucha, en el invierno del año 416 a.C., varios ciudadanos de la propia Melos entregan la ciudad. Llegado el momento en que toda resistencia pareció imposible, los melios «se sometieron a la discreción de los atenienses, que hicieron matar a todos los hombres en edad militar y vendieron como esclavos a las mujeres y a los niños [...], poblando ellos mismos la ciudad, [para lo que enviaron] más tarde quinientos colonos».

El diálogo entre los generales y los magistrados es una construcción literaria y filosófica de Tucídides. Los magistrados hablan como probablemente lo hicieron, pero su piedad y su heroísmo convencionales son sólo un reflejo de lo que Dionisio, el crítico clásico, llama la «depravada sagacidad» de los generales atenienses.[2] Son más bien estos últimos los que a menudo dialogan de un modo inverosímil. Sus palabras, escribe Dionisio, «eran propias de los monarcas orientales [...], pero se adecuaban poco a lo que podía decir un ateniense [...]».* Quizá Tucídides quiere

2. Dionysio de Halicarnaso, *On Thucydides*, Berkeley, 1975, págs. 31-33.

* Incluso los monarcas orientales no son tan inflexibles como los generales atenienses. Según Herodoto, cuando Jerjes descubrió por primera vez su in-

que seamos nosotros quienes percibamos ese carácter inadecuado, no tanto por las palabras como por la política que solían poner en práctica. Tal vez considere que, de haber puesto en boca de los generales las palabras que probablemente utilizaban en realidad, habríamos pasado por alto este asunto, ya que hubieran recubierto de «justas pretensiones» sus envilecidos actos. Se nos pide que entendamos que Atenas ha dejado de ser ella misma. Cleomedes y Tisias no representan al noble pueblo que luchó contra los persas en nombre de la libertad, y cuya política y cultura, en palabras de Dionisio, «ejercieron una influencia tan humanizadora sobre la vida cotidiana». Representan más bien la decadencia imperial de la ciudad-Estado. No se trata de que sean criminales de guerra, en el sentido moderno: ésa es una idea ajena a Tucídides. Se trata de que encarnan una determinada pérdida del equilibrio ético, del sentido del límite y de la moderación. Su habilidad política es imperfecta y sus discursos «realistas» manifiestan un irónico contraste respecto de la ceguera y la arrogancia con la que, tan sólo unos meses después, emprendieron los atenienses su desastrosa expedición contra Sicilia. Desde este punto de vista, la *Historia* de Tucídides es una tragedia y Atenas, el héroe trágico.[3] Tucídides nos ofrece una obra de teatro con intención moral al estilo griego. Podemos vislumbrar su significado en la obra de Eurípides *Las troyanas*, escrita inmediatamente después de la conmoción provocada por la conquista de Melos y, a todas luces pensada para abordar el tema de la significación humana de

---

tención de invadir Grecia, se expresó en términos más convencionales: «Me propongo, después de echar un puente sobre el Helesponto, conducir el ejército por Europa contra Grecia, para castigar a los atenienses por cuanto han hecho a los persas y a mi padre». (*Los nueve libros de la historia*, libro 7, § 8, Barcelona, Lumen, 1981. [*N. del t.*]) La cita hace referencia al incendio de Sardes, acontecimiento que podemos considerar como el pretexto para la invasión persa. El ejemplo corrobora la afirmación de Francis Bacon, en el sentido de que «es tal la justicia impresa en la naturaleza de los hombres que no emprenden todas las guerras (de lo que se seguiría un sinnúmero de calamidades), sino sólo algunas las que resultan al menos especiosas o permiten ganar terreno y dirimir desavenencias». (Ensayo 29, «Of the True Greatness of Kingdoms and States».)

3. Véase F. M. Cornford, *Thucydides Mysthistoricus*, Londres, 1907, en especial el capítulo XIII.

la matanza y la esclavitud —además de predecir una compensación de origen divino:[4]

> ¡Cuán ciegos sois
> Vosotros los asoladores de ciudades, los que entregáis
> Los templos a la desolación, los que arruináis
> Las tumbas, los no hollados santuarios en los que yacen
> Los antiguos muertos; pronto también vosotros estaréis muertos!

Sin embargo, lo que en realidad Tucídides parece afirmar es algo bastante diferente y más profano de lo que esta cita sugiere, y no lo afirma tanto sobre Atenas como sobre la guerra misma. No es probable que haya pretendido que la rudeza de los generales atenienses fuera interpretada como un signo de depravación, sino más bien como una señal de impaciencia, de obstinación, de honestidad: cualidades espirituales no impropias en un jefe militar. Tucídides sostiene, como dice Werner Jaeger, que «el principio de la fuerza constituye una esfera propia, regida por sus propias leyes», unas leyes distintas y separadas de las leyes que gobiernan la vida moral.[5] No puede dudarse que ésta es la lectura que Hobbes hace de Tucídides. Es, además, la interpretación con la que debemos contender, ya que, de ser cierto que la esfera de la fuerza es de hecho distinta a la esfera moral, y si la de Tucídides es efectivamente la interpretación correcta de sus leyes, no podríamos ser más críticos respecto de las prácticas bélicas de los atenienses de lo que podríamos serlo respecto de una piedra que cayese. La explicación de la masacre perpetrada con los melios remite a las circunstancias de la guerra y a las necesidades de la naturaleza, de tal modo que, una vez más, no hay nada que decir. O, más bien, uno puede *decir* cualquier cosa: puede llamar cruel a la necesidad e infernal a la guerra. Sin embargo, pese a que esas afirmaciones puedan ser verdaderas si las consideramos en sus propios términos, sigue siendo cierto que dejan intactas las realidades políticas que

4. *Las troyanas*, Barcelona, Planeta, 1986.

5. Werner Jaeger, *Paideia: the Ideals of Greek Culture*, vol. I, Nueva York, 1939, pág. 402 (trad. cast.: *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1990).

hacen al caso y que no nos ayudan a comprender la determinación de Atenas.

Con todo, es importante subrayar que Tucídides no nos ha dicho nada sobre la decisión de los atenienses. Y si nos situamos por un momento, no en la sala del consejo de Melos, el lugar donde se exponen los términos de una política cruel, sino en la Asamblea de Atenas, donde hubo que decidir antes tal política, la argumentación de los generales encuentra un marco completamente diferente. En griego, al igual que en inglés, la palabra *necesidad* «se desdobla en la suma de lo indispensable y lo inevitable».[6] En Melos, Cleomedes y Tisias mezclaron ambos conceptos, destacando sobre todo el segundo. En la Asamblea, podrían haber sacado adelante su razonamiento basándolo únicamente en el primero: pretendiendo, por ejemplo, que la destrucción de Melos constituía una necesidad (indispensable) para garantizar la preservación del imperio. Sin embargo, esta alegación es retórica en dos sentidos. En primer lugar, soslaya la cuestión moral que tiene que determinar si la propia conservación del imperio es algo necesario. Había algunos atenienses que manifestaban dudas al respecto, aunque eran más los que las albergaban acerca de que el imperio tuviese que ser un sistema homogéneo de dominio y sujeción (tal como sugiere la política que se adopta para el caso de Melos). En segundo lugar, exagera los conocimientos y la capacidad previsora de los generales. No están diciendo que Atenas caerá con toda certeza si Melos no es destruido. Su argumento se relaciona con las probabilidades y los riesgos. Y los razonamientos de ese tipo siempre están sujetos a ulteriores matizaciones. ¿Es verdad que la destrucción de Melos reducirá los riesgos que asume Atenas? ¿Existen políticas alternativas? ¿Cuáles son los costes estimados de ésta que se propone? ¿Sería acertada? ¿Qué idea se formarían de Atenas los demás pueblos si tal política fuese puesta en práctica?

Una vez que comienza el debate, es probable que surjan todo tipo de cuestiones morales y estratégicas. Además, desde el punto de vista de quienes toman parte en ese debate, el resultado no estará

6. H. W. Fowler, *A Dictionary of Modern English Usage*, 2ª edición revisada a cargo de Sir Ernest Gowers, Nueva York, 1965, pág. 168; véase Jaeger, vol. I, pág. 397.

determinado «por una necesidad de la naturaleza», sino por las opiniones que sostengan o lleguen a sostener como resultado de los argumentos que escuchen, así como por las decisiones que libremente decidan adoptar, ya sea a título individual o colectivo. Después, los generales aducirán que era inevitable llegar a una determinada decisión, y eso es probablemente lo que Tucídides quería que creyésemos. Sin embargo, el argumento de la necesidad sólo puede formularse *a posteriori*, ya que en este caso lo inevitable viene mediado por un proceso de deliberación política. Por ello, Tucídides no podía tener conocimiento de lo que era inevitable hasta que el proceso se hubiera completado. En este sentido, los juicios sobre la necesidad tienen siempre un carácter retrospectivo: es un trabajo que compete a los historiadores, no a los agentes históricos.

Ahora bien, la legitimidad del punto de vista moral emana de la perspectiva del actor. Cuando hacemos juicios morales, tratamos de representarnos esa perspectiva. Repetimos el proceso que condujo a la toma de la decisión o bien sondeamos nuestras propias decisiones futuras, preguntándonos qué habríamos hecho (o qué haríamos) en parecidas circunstancias. Los generales atenienses reconocen la importancia de tales interrogantes, ya que defienden su política con la certeza de que «también vosotros y otros cualesquiera que llegaran a ser tan poderosos como nosotros harían lo mismo». Pero este conocimiento es muy inseguro, particularmente cuando recordamos que el «decreto melio» suscitó una fuerte oposición en el seno de la Asamblea ateniense. Nuestro punto de vista es el mismo que tenían los ciudadanos que intervinieron en los debates anteriores al decreto: ¿qué *debemos* hacer?

No hemos conservado ningún relato directo acerca de la decisión de atacar Melos o de la decisión (que bien pudo haber sido adoptada al mismo tiempo) de matar y esclavizar a sus habitantes. Plutarco asegura que fue Alcibíades, destacado artífice de la expedición sobre Sicilia, «el principal causante de la matanza [...], ya que había hablado en favor del decreto».[7] Alcibíades debió de

7. *Plutarch's Lives*, edición revisada a cargo de Arthur Hugh Clough, vol. I, Londres, 1910, pág. 303 (trad. cast.: *Vidas paralelas*, Barcelona, Planeta, 1990). También Alcibíades «seleccionó para sí a una de las melias cautivas...».

haber desempeñado un papel muy similar al de Cleón en un debate sobre el destino de Mitilene, que sí hemos conservado gracias a Tucídides, y que tuvo lugar algunos años antes. Vale la pena recordar brevemente los principales rasgos de esta argumentación anterior. La ciudad de Mitilene había sido aliada de Atenas en la época de las Guerras Médicas. Jamás había sido una ciudad sometida formalmente, pero se hallaba ligada a Atenas por un tratado que la ponía de su parte. En el año 428 se rebeló, concertando una alianza con Esparta. Tras una encarnizada lucha, la ciudad fue capturada por el ejército ateniense, y la Asamblea decidió «matar no sólo a los presentes, sino a todos los hombres jóvenes de Mitilene y someter a la esclavitud a las mujeres y a los niños. Les acusaban de haberse rebelado, [sin estar sujetos] como los demás, a su imperio...».[8] Sin embargo, al día siguiente, los ciudadanos «[sintieron una especie de] arrepentimiento y reconocieron que el decreto de la Asamblea era cruel y desproporcionado: matar a una ciudad completa y no a los culpables [únicamente]». Es este segundo debate el que Tucídides recoge, o una parte de él, proporcionándonos dos discursos: el de Cleón, favorable al decreto original, y el de Diódoto, que exigía su revocación. Cleón pronuncia un largo discurso en el que esgrime argumentos de culpa colectiva y de justicia retributiva. Diódoto opta por criticar el efecto disuasorio de la pena capital. La Asamblea acepta los argumentos de Diódoto, aparentemente convencida de que la destrucción de Mitilene no servirá para mantener los tratados en vigor ni para garantizar la estabilidad del imperio. Triunfa la llamada al interés, tal como se ha señalado con frecuencia, aunque debería tenerse en cuenta que la ocasión para que tal interés cobrase fuerza había partido del arrepentimiento de los ciudadanos. Es la ansiedad moral, y no el cálculo político, lo que les lleva a preocuparse por la eficacia de su decreto.

En el debate sobre Melos, los argumentos debieron haber sido inversos. En este caso no había ningún argumento retributivo que plantear, pues los melios no habían causado ningún daño a Atenas. Alcibíades habló, probablemente, como los generales que

8. *Hobbes' Thucydides*, Richard Schlatter (comp.), New Brunswick, N. J., 1975, págs. 194-204; *The History of the Peloponnesian War*, vol. 3, págs. 36-49.

nos muestra Tucídides, aunque con la importantísima diferencia que he reseñado más arriba. Cuando dice a sus conciudadanos que el decreto era necesario, no se refiere a que viniese dictado por las leyes que rigen en el terreno de la fuerza; se refiere únicamente a que (desde su punto de vista) era necesario reducir los riesgos de rebelión entre las ciudades sometidas al imperio ateniense. Es probable que sus oponentes hayan argumentado, al igual que los melios, que el decreto —injusto y deshonroso— serviría para espolear más el resentimiento que el miedo en todo el archipiélago, que Melos no suponía ningún tipo de amenaza para Atenas y que otras políticas serían más adecuadas para favorecer los intereses y la autoestima de los atenienses. Quizá también decidieran recordar a los ciudadanos de Atenas su arrepentimiento en el caso de Mitilene y les instaran una vez más a evitar la crueldad de la masacre y la esclavitud. No sabemos cómo se las arregló Alcibíades para ganar este debate, y también desconocemos si el resultado fue apretado o no; pero no hay razón alguna para pensar que la decisión estaba ya tomada y que el debate careciese de valor, una confianza que debemos aplicar tanto al caso de Melos como al de Mitilene. Si nos situamos con la imaginación en pleno centro de la Asamblea ateniense, aún podemos percibir una sensación de libertad.

Pero el realismo de los generales atenienses aún tiene otra virtud. No representa solamente una negación de la libertad que permite la adopción de una decisión moral: supone también la negación del sentido del argumento moral. La segunda reivindicación está estrechamente relacionada con la primera. Si hemos de actuar según nuestros intereses, llevados por nuestro mutuo temor, entonces hablar de justicia no será, probablemente, otra cosa más que pura charla. Nuestros diálogos sobre la justicia no podrán referirse a ningún propósito que podamos concebir por nuestra cuenta, ni a ningún objetivo que podamos compartir con otros. He ahí la razón por la que los generales atenienses pueden haber urdido, con tanta facilidad como los magistrados melios, sus «justas pretensiones». En los discursos de esta índole no hay nada que se pueda decir. Las palabras no tienen referencias claras, ni definiciones ciertas o implicaciones lógicas. Son simplemente, como dice Hobbes en el *Leviatán*, algo que «siempre se utiliza con relación a la persona que las usa», algo que expresa los apetitos y mie-

dos de esa persona y nada más. En la obra de Tucídides, sólo en el caso de los espartanos se muestra «claramente», aunque de todos los pueblos del mundo se pueda decir, sin faltar a la verdad, que «consideran honroso lo que les gusta, y justo, lo que les conviene». O, como Hobbes explica más tarde, los nombres de las virtudes y los vicios son de «significado incierto».[9]

> Porque uno llama sabiduría a lo que otro denomina miedo; y uno crueldad a lo que otro cree justicia; uno prodigalidad a lo que otro considera magnanimidad [...] etc. Y, por consiguiente, estos nombres jamás pueden ser el auténtico fundamento de ningún razonamiento.

«Jamás», hasta que el soberano, que también es la suprema autoridad lingüística, fije los significados del vocabulario moral; aunque en estado de guerra se trate de un «jamás» sin ninguna otra consideración añadida, ya que en semejante estado, por definición, no hay ningún soberano que gobierne. De hecho, incluso en la sociedad civil, el éxito del soberano en cuanto a proyectar certidumbre sobre el mundo de la virtud y el vicio es incompleto. De ahí que el discurso moral sea siempre sospechoso y que la guerra sea únicamente un ejemplo extremo de la anarquía de los significados morales. Es generalmente cierto, y lo es sobre todo en las épocas en que se producen conflictos violentos, que sólo podemos comprender lo que dicen otras personas si somos capaces de ver a través de sus «justas pretensiones», traduciendo su discurso moral al más sólido valor del discurso interesado. Cuando los melios insisten en que su causa es justa, sólo están diciendo que no quieren ser vasallos. Y si los generales hubieran pregonado que Atenas tenía derecho a su imperio, se habrían limitado a expresar una ambición de conquista o el miedo a ser derrocados.

Éste es un poderoso argumento porque se afianza en la común experiencia del desacuerdo moral: doloroso, prolongado, exasperante e inacabable. Sin embargo, con todo su realismo, es incapaz de alcanzar las realidades de esa experiencia o de explicar su carácter. Creo que podremos verlo claramente si examinamos de

9. Thomas Hobbes, *Leviatán*, cap. IV, Madrid, Alianza, 1989.

nuevo el argumento relativo al decreto de Mitilene. Muy bien podría haber sucedido que Hobbes tuviese este debate en mente cuando escribió: «Y uno [llama] crueldad a lo que otro cree justicia...». Los atenienses se arrepintieron de su crueldad, escribe Tucídides, mientras que Cleón les dice que no han sido crueles en modo alguno, sino justamente severos. Y, sin embargo, no se trataba en absoluto de una discrepancia sobre el significado de las palabras. De no haber existido significados compartidos, no habría podido darse ninguna clase de debate. La crueldad de los atenienses consistía en tratar de castigar no sólo a los autores de la rebelión, sino también a otros, y Cleón se muestra de acuerdo con que eso habría sido efectivamente cruel, aunque luego prosigue diciendo, ya que tiene que dejar sentada su postura, que en Mitilene no había «otros»: «No dejéis que la falta recaiga sobre unos pocos, absolviendo al pueblo. Porque todos ellos por igual habrían tomado las armas contra nosotros...».

No puedo proseguir el argumento, ya que Tucídides no lo hace, pero hay una respuesta obvia que contraponer a Cleón; una réplica relacionada con la posición de las mujeres y los niños de Mitilene. Esto puede implicar el despliegue de algunos términos morales adicionales (el de «inocencia», por ejemplo), pero no sería una respuesta que dependiese, como no lo era el argumento sobre la crueldad y la justicia, de la idiosincrasia de las definiciones. De hecho, nuestro problema aquí no son las definiciones, sino las descripciones y las interpretaciones. Los atenienses compartían un vocabulario moral y también participaban de él las gentes de Mitilene y Melos. Es más, salvando las diferencias culturales, es un vocabulario que también tienen en común con nosotros. No tenían dificultad alguna, tal como no la tenemos nosotros, para comprender la alegación de los magistrados melios, que protestaban diciendo que la invasión de su isla era un acto injusto. Las discrepancias surgen al intentar aplicar el consenso sobre las palabras, a los casos concretos. Esos desacuerdos son en parte provocados y responden siempre a una mezcla de intereses contrapuestos y temores mutuos. Pero también existen otras causas que nos ayudan a explicar los complejos y disparatados modos en que los hombres y las mujeres (incluso en el caso de que tengan intereses similares y carezcan de motivos para temerse) buscan su

propia posición en el mundo moral. En primer lugar, existen serias dificultades de percepción e información (que generalmente se producen tanto en la guerra como en la política), de modo que no es de extrañar que surjan controversias en torno a «los hechos pertinentes». Existen notables diferencias, incluso en el peso que concedemos a los valores que compartimos, y también hallaremos divergencias en las acciones que nos mostramos dispuestos a perdonar cuando una amenaza se cierne sobre esos valores. Existen compromisos y obligaciones que entran en conflicto y nos fuerzan a un violento antagonismo pese a ser capaces de comprender el fundamento de las posiciones del otro. Todo esto es significativamente real y corriente: es algo que convierte a la moralidad tanto en un mundo de querellas inspiradas por la buena fe como en un mundo proclive a la ideología y a la manipulación verbal.

En cualquier caso, las posibilidades de la manipulación son limitadas. Tanto si la gente habla con buena fe como si no es así, no puede decir simplemente lo que le parezca. El discurso moral es coercitivo: una cosa lleva a la otra. Quizá fuera ésa la razón por la que los generales atenienses no quisieron iniciarlo. Una guerra que se considera injusta no es, parafraseando a Hobbes, una guerra que se desapruebe. Es una guerra que se desaprueba por razones particulares, y cualquiera que comparta la desaprobación deberá proporcionar evidencias concretas de por qué lo hace. De este modo, si afirmo que lucho por algo justo, debo afirmar también que he sido atacado («forzado a iniciar la guerra», como sucedió con los melios), o expuesto a la amenaza de un ataque o, incluso, que me limito a socorrer a la víctima del ataque de otro. Y cada una de estas aserciones posee sus propias implicaciones, lo que me adentra cada vez más profundamente en una esfera discursiva en la que, pese a poder seguir argumentando indefinidamente, encuentro rigurosas limitaciones a lo que puedo afirmar. He de decir esto o aquello, y en muchos puntos de la extensa argumentación habrá cosas que se muestren ciertas o falsas. Si queremos comprender el discurso moral no es preciso que lo traduzcamos a los términos del discurso interesado: la moralidad tiene su propia forma de referirse al mundo real.

Consideremos un ejemplo hobbesiano. En el capítulo XXI del *Leviatán*, Hobbes nos insta a que seamos indulgentes con la

«timidez natural» de la humanidad. «Siempre que los ejércitos luchan, tienen lugar huidas en uno de los bandos, o en los dos; sin embargo, cuando huir no es un acto de traición, sino simplemente de miedo, no se estima injusto que los hombres huyan, sino [deshonroso].» Ahora bien, para llegar a esta conclusión es necesario pertrecharse bien de juicios, ya que hemos de distinguir a los cobardes de los traidores. Y si éstas son palabras de «significado incierto», la tarea resultará imposible y absurda. Todo traidor esgrimirá en su defensa el argumento de la timidez natural, y lo aceptaremos o no en función de que el soldado fuera un amigo o un enemigo, un obstáculo para nuestro avance o un aliado y un apoyo. Supongo que nos comportamos así en ocasiones, pero en este caso no se trata (y tampoco Hobbes, al abordar los casos particulares, supone que lo sea) de que los juicios que hagamos puedan entenderse únicamente en esos términos. Cuando acusamos a un hombre de traición, nos obligamos a contar un tipo muy especial de historia sobre él y tenemos que aportar pruebas concretas que certifiquen la veracidad de la historia. Si le llamamos traidor sin poder referir tal historia, no es que estemos utilizando las palabras de manera inconstante: es que simplemente estamos mintiendo.

La estrategia y la moral

La forma en que hablamos sobre la moral y la justicia es muy similar al lenguaje que utilizamos para referirnos a la estrategia militar. La estrategia es uno de los lenguajes de la guerra y, aunque habitualmente se dice que está libre de las dificultades del discurso moral, su uso es igualmente problemático. Pese a que los generales concuerden en cuanto al significado de los términos estratégicos —«tender una trampa», «replegarse», «asegurar los flancos», «concentrar las fuerzas» y otras cosas similares—, se muestran, no obstante, en desacuerdo en lo que se refiere a cuáles sean las pautas de actuación estratégica más oportunas. Discuten acerca de lo que debería hacerse. Tras la batalla, discrepan sobre lo que ha ocurrido; y si han sido derrotados, contienden para decidir de quién es la culpa. La estrategia, al igual que la moral, es un len-

guaje de justificación.* Todo comandante acobardado y confuso describe sus titubeos y temores como si formaran parte de un elaborado plan. El vocabulario estratégico le resulta tan útil a él como a un comandante más competente. Pero eso no significa que los términos que usa carezcan de sentido. Sería un gran triunfo para el incompetente si así fuera, ya que de ese modo sería imposible hablar de incompetencia. No hay duda de que «uno llama retirada a lo que otro prefiere denominar repliegue estratégico...», pero eso no nos hace desconocer la diferencia entre una y otra cosa. Y aunque los hechos pertinentes sean difíciles de reunir y de interpretar, seguimos, no obstante, siendo capaces de emitir juicios críticos.

De manera muy similar, también podemos hacer juicios morales: los conceptos morales y los conceptos estratégicos reflejan el mundo real de la misma forma. No se trata de simples términos normativos que indican a los soldados (que a menudo no escuchan) qué es lo que tienen que hacer. Son términos descriptivos, y sin ellos no dispondríamos de ninguna forma coherente para hablar sobre la guerra. Nos encontramos ante un panorama en el que hay soldados que se retiran del campo de batalla, que avanzan por el mismo terreno que ayer recorrieron, pese a que ahora su número ha disminuido y están menos ansiosos; muchos de ellos caminan desarmados, otros están heridos: eso es lo que llamamos una retirada. Observamos, por el contrario, que los soldados ha-

* De ahí que podamos «desenmascarar» los discursos estratégicos, tal como hace Tucídides con el discurso moral. Imaginemos que los dos generales atenienses, tras su diálogo con los melios, regresaran a su campamento para organizar los planes de la inminente batalla. El de mayor veteranía en el grado habla en primer lugar: «No me dirijas ninguna primorosa charla sobre la necesidad de concentrar nuestras fuerzas ni sobre la importancia del factor sorpresa. Sencillamente, haremos sonar el cuerno del ataque frontal. Los hombres se organizarán por su cuenta lo mejor que puedan. En cualquier caso, todo será muy confuso. Necesito una rápida victoria, de modo que pueda regresar a Atenas cubierto de gloria antes de que comience el debate sobre la campaña de Sicilia. Es preciso que aceptemos algunos riesgos, aunque eso no tiene importancia, ya que serás tú quien corra con ellos, no yo. Si salimos derrotados, me las ingeniaré para culparte. Así es la guerra». ¿Por qué la estrategia es el lenguaje propio de los hombres prácticos? Es posible verlo con tanta claridad...

cen formar en fila a los habitantes de una aldea de campesinos, hombres, mujeres y niños, y les fusilan: eso es lo que llamamos una masacre.

Sólo cuando la parte esencial de su contenido está lo suficientemente clara podemos utilizar los términos morales y los estratégicos de forma categórica; sólo entonces podremos expresar la sabiduría que encierran mediante la síntesis de una norma. Jamás rehuses dar cuartel a un soldado que se rinde. Jamás avances sin proteger los flancos de tu ejército. A partir de estos imperativos, es posible concebir un plan moral o una estrategia bélica: después será importante fijarse en si, de hecho, la conducta bélica se ajusta o no al plan establecido. Podemos asumir que no será así. La guerra se resiste recalcitrantemente a este tipo de control teórico; una cualidad que comparte con el resto de las actividades humanas, pero que parece manifestar con un grado de intensidad particularmente acusado. En *La cartuja de Parma*, Stendhal brinda una descripción de la batalla de Waterloo concebida como burla de la noción misma de plan estratégico. Es la narración de un combate entendido como puro caos y, por tanto, deja de ser una simple narración y se convierte en la negación, por así decirlo, de la idea de que un combate pueda narrarse. La lectura de esta obra debería acompañarse de la consulta de algún análisis de las estrategias empleadas en Waterloo: por ejemplo el ofrecido por el general de división Fuller, que considera la batalla como una organizada serie de maniobras y contramaniobras.[10] El estratega no ignora la confusión y el desorden que reinan en el campo de batalla ni tampoco se niega completamente a considerar estos aspectos de la propia guerra, ni a tener en cuenta los efectos naturales del estrés bélico. Sin embargo, también es capaz de considerarlos como asuntos vinculados a la responsabilidad del mando, a fallos en la disciplina o al control de la situación. El analista sugiere que los imperativos estratégicos han sido pasados por alto; busca lecciones de provecho.

El teórico moral se encuentra en la misma situación. También él debe enfrentarse al hecho de que a menudo sus normas resul-

10. *La cartuja de Parma*, vol. I, caps. 3 y 4; J. F. C. Fuller, *A Military History of the Western World*, s. l., 1955, cap. 15.

tan violadas o ignoradas. Pero aún debe enfrentarse a una constatación de mayor calado: la que le indica que los hombres que hacen la guerra juzgan frecuente que las normas no son relevantes, dado el carácter extremo de su situación. Sea cual sea el enfoque que decida adoptar, no dejará de considerar que la guerra es una acción humana, deliberada y premeditada, de cuyos efectos alguien tiene que ser responsable. Enfrentado a los muchos crímenes que se cometen en el transcurso de una guerra o al crimen de la agresividad de la guerra misma, el teórico moral busca los agentes humanos. Tampoco él está sólo en su búsqueda. Una de las características más importantes de la guerra, característica que la distingue de otros azotes de la humanidad, es que los hombres y las mujeres que se ven atrapados en ella no son sólo víctimas, sino también actores. Todos nos sentimos inclinados a hacerles responsables de lo que hacen (aunque en algunos casos admitamos el atenuante de la coacción). Reiteradamente afirmados a través del tiempo, nuestros argumentos y juicios dan forma a lo que desearía denominar *la realidad moral de la guerra*: es decir, al conjunto de todas las experiencias que el lenguaje moral logra describir, o en cuyo despliegue ha de emplearse necesariamente el lenguaje moral.

Es importante subrayar que la realidad moral de la guerra no queda fijada por las actividades que los soldados ponen efectivamente en práctica, sino por las opiniones del conjunto de la humanidad. Esto significa, en parte, que esa realidad moral viene fijada por la actividad de los filósofos, los abogados y los publicistas de todo tipo. Sin embargo, estas personas no trabajan al margen de la experiencia que los combates representan, y sus puntos de vista sólo tienen valor en la medida en que confieren forma y estructura a dicha experiencia, haciéndola inteligible a nuestros ojos. A menudo decimos, por ejemplo, que en época de guerra los soldados y los hombres públicos se ven obligados a tomar decisiones atroces. El dolor es completamente real, pero no es uno de los efectos naturales del combate. Lo atroz no se parece al miedo hobbesiano, sino que es cabalmente un producto de nuestros conceptos morales. El hecho de que sea algo común en las guerras, es una consecuencia directa de lo comunes que son esos conceptos. Los atenienses que se «arrepintieron»

de haber tomado la decisión de pasar a espada a los hombres de Mitilene no eran unos ciudadanos insólitos, sino ciudadanos comunes. Se arrepintieron, y fueron capaces de comprender su mutuo arrepentimiento, puesto que compartían una determinada percepción de lo que significa la crueldad. De hecho, si hacemos que la guerra sea tal como es, se debe justamente a la atribución de esos significados, lo que, entre otras cosas, quiere decir que podría ser (y que probablemente ha sido) algo diferente.

¿Qué opinión nos merecería un soldado o un hombre público capaz de mostrarse indiferente ante la atrocidad? Diríamos que es moralmente ignorante o insensible, del mismo modo que decimos que un general que no experimenta dificultad alguna a la hora de tomar una decisión (realmente) difícil es una persona que no comprende las realidades estratégicas inherentes a su propia posición o que se trata de alguien temerario e incapaz de percibir el peligro. Es más, podríamos continuar argumentando, en lo que se refiere a este general, que semejante hombre no debería ocuparse de la guerra ni acudir como comandante de nadie a ninguna batalla; que es su obligación estar informado de que, por ejemplo, el flanco derecho de su ejército es vulnerable y preocuparse necesariamente por el peligro, tomando medidas para evitarlo. Una vez más, sucede lo mismo con las decisiones morales: los soldados y los hombres públicos deben conocer los peligros derivados de la crueldad y de la injusticia, tienen que preocuparse por ellos y están obligados a tomar medidas para evitarlos.

El relativismo histórico

Con todo, es frecuente oponer a este punto de vista una versión histórica o socialmente modificada del relativismo hobbesiano: el conocimiento moral y estratégico, suele afirmarse, varía a lo largo del tiempo o presenta formas diferentes en función de las comunidades políticas, de modo que lo que a mis ojos puede aparecer como simple ignorancia podría resultar comprensible según la apreciación de otro. Ahora bien, los cambios y las variaciones son ciertamente reales y constituyen la materia prima de una narración que es difícil de narrar. Sin embargo, es fácil exa-

gerar la importancia de esa narración en la vida moral ordinaria y, sobre todo, es fácil exagerar su importancia en cuanto al juicio que nos hacemos respecto de la conducta moral. Entre dos culturas radicalmente separadas y diferentes, es lógico que esperemos encontrar dicotomías radicales en la percepción y la comprensión de los problemas. No hay duda de que la realidad moral de la guerra es muy distinta para nosotros de lo que fue para Gengis Khan, y lo mismo ocurre con la realidad estratégica. Sin embargo, incluso las transformaciones sociales y políticas fundamentales en el seno de una particular cultura pueden dejar perfectamente intacto el mundo moral o, al menos, dejarlo suficientemente íntegro como para que podamos seguir afirmando que lo compartimos con nuestros antepasados. De hecho, es muy raro que no lo compartamos con nuestros contemporáneos y, por regla general, aprendemos a actuar entre nuestros coetáneos mediante el estudio de las acciones de aquellos que nos precedieron. La conclusión de dicho estudio permite comprobar que veían el mundo de forma muy parecida a como lo vemos nosotros. Claro que esto no siempre es cierto, pero se ajusta lo suficientemente bien a la realidad de la época para conferir estabilidad y coherencia a nuestras vidas morales (y a nuestras vidas militares). Incluso en una situación en la que se han abandonado los proyectos de unificación del mundo y los altos ideales —tal como se ha abandonado en nuestro tiempo la glorificación del caballeresco espíritu de la aristocracia—, observamos que las nociones relacionadas con una conducta justa siguen siendo notablemente persistentes: los códigos militares sobreviven a la desaparición del idealismo de los guerreros. Más adelante añadiré algunas cosas acerca de esta persistencia, pero, en términos generales, puedo demostrarla inmediatamente con sólo prestar atención a un ejemplo sacado de la Europa medieval —un período que en ciertos aspectos se encuentra más alejado de nosotros de lo que pueda estarlo la antigua Grecia o las ciudades Estado, pero que, no obstante, comparte con nuestro tiempo algunas percepciones morales y estratégicas.

Tres maneras de explicar lo sucedido en Azincourt

En realidad, la parte más dudosa en este caso es la que se refiere al hecho de que compartamos con la Edad Media algunas percepciones de tipo estratégico. Todos aquellos caballeros franceses que murieron en gran número en Azincourt manejaban nociones sobre los combates muy distintas de las nuestras. Los críticos modernos aún se sienten capaces de cuestionar su «fanática adhesión a los viejos métodos de combate» (el rey Enrique V,* en todo caso, luchaba de modo distinto) e incluso a aventurar sugerencias de orden práctico: el ataque francés, escribe Oman, «debería haberse visto acompañado por un movimiento de giro en torno a los bosques…».[11] De no haber caído en el error del exceso de confianza, el comandante francés se habría percatado de las ventajas de ese movimiento. También, es posible hablar de modo muy similar acerca de la crucial decisión moral que Enrique V tuvo que tomar en el tramo final de la batalla, cuando los ingleses pensaban que tenían la victoria asegurada. Habían hecho muchos prisioneros y los habían agrupado descuidadamente tras sus propias líneas. De pronto, un ataque francés dirigido a las tiendas de los suministros que se encontraban en la retaguardia amenazó con reavivar la lucha. Ésta es la crónica que Holinshed hace del incidente, fechada en el siglo XVI y copiada casi textualmente de un relato anterior:[12]

> […] algunos franceses a caballo […], unidos en un batallón de seiscientos jinetes que habían sido los primeros en huir, oyendo que las

* El autor se refiere a Enrique V de Inglaterra, que, en la batalla de Azincourt, episodio de la guerra de los Cien Años entre Francia e Inglaterra (c1150-1259), derrotó al ejército que estaba a las órdenes de Carlos de Albret. En la batalla murieron varios nobles franceses y se demostró la ineficacia de los caballeros acorazados frente a los infantes y los arqueros. (*N. del t.*)

11. C. W. C. Oman, *The Art of War in the Middle Ages*, Ithaca, Nueva York, 1968, pág. 137.

12. Raphael Holinshed, *Chronicles of England, Scotland and Ireland*, tomado de William Shakespeare, *The Life of Henry V*, Nueva York, Signet Classics, Nueva York, 1965 (trad. cast.: *La vida del rey Enrique V*, Madrid, Espasa-Calpe, 1969).

tiendas y pabellones ingleses se encontraban a buena distancia del ejército y sin suficiente guardia para protegerse [...] irrumpieron en el campamento real y [...] saquearon las tiendas, descerrajaron los cofres, se llevaron los estuches con las joyas y pasaron a espada a cuantos sirvientes encontraron que les ofrecieran resistencia. [...] Cuando los gritos de los lacayos y los mozos que huían despavoridos ante los franceses [...] llegaron a oídos del rey, sucedió que éste, sospechando que sus enemigos podían reagruparse y abrir un nuevo frente, y no creyendo además que los prisioneros fuesen a brindar ninguna ayuda a sus captores [...] contrariando su habitual gentileza, ordenó, haciendo sonar los clarines, que todo hombre a su mando [...] matase al instante a su prisionero.

El carácter moral de la orden viene sugerido por las expresiones «habitual gentileza» y «al instante». Es una orden que implicaba quebrar los frenos personales y convencionales (estos últimos bien fundamentados a partir de 1415), de manera que Holinshed se demora bastante en las explicaciones y las excusas, subrayando el temor que el rey tenía de que los prisioneros que custodiaban sus huestes estuvieran a punto de reincorporarse a la batalla. Shakespeare, cuya obra *La vida del rey Enrique V* sigue de cerca el relato de Holinshed, va más lejos, pormenorizando la matanza de los criados ingleses por las tropas francesas y omitiendo la afirmación del cronista que sostiene que únicamente fueron asesinados los que se resistieron:[13]

Fluellen: ¡Matar a los criados y despojarles de su equipo! Eso es algo que contraviene explícitamente las leyes de armas. Es, entérate bien, una de las muestras de bellaquería más vergonzosas que puedan darse.

Al mismo tiempo, sin embargo, no puede resistir la tentación de hacer un comentario irónico:

Gower: [...] han quemado y saqueado todo lo que se encontraba en la tienda del rey, y por ello él, muy merecidamente, ha dado orden de que cada soldado degüelle a su prisionero. ¡Oh, qué intrépido rey!

13. *La vida del rey Enrique V*, *op. cit.*, acto 4°, escena 7, versos 1-11.

Un siglo y medio después, David Hume brinda una explicación similar, desprovista de ironía y destacando en su lugar la eventual cancelación de la orden:[14]

> [...] algunos caballeros de la Picardía [...] se habían apoderado de las armas y los bagajes de los ingleses y se entregaron a la ejecución de los desarmados defensores del campamento, que huían a su paso. Enrique, viendo que el enemigo le rodeaba por todas partes, comenzó a recelar de sus prisioneros y consideró necesario que se les diera muerte para garantizar el orden general. Sin embargo, una vez descubierta la verdad, detuvo la matanza, y aún fue capaz de salvar a un elevado número de ellos.

En este caso, el significado moral queda atrapado en la tensión entre los términos «necesario» y «matanza». Dado que denominamos matanza al hecho de matar a los hombres como si fueran animales —«convirtió en una masacre», escribe el poeta Dryden, «lo que había sido una guerra»—, a menudo no es posible considerarlo necesario. Si tan fácil era matar a los prisioneros, entonces no es probable que fueran verdaderamente peligrosos, y entonces no se pueden justificar las muertes. Cuando se percata de la situación real, Enrique V, que era (o eso es lo que Hume pretende hacernos creer) un hombre moral, suspende las ejecuciones.

Los cronistas y los historiadores franceses narran el acontecimiento de manera muy similar. Sabemos, por su testimonio, que muchos de los caballeros ingleses se negaron a matar a sus prisioneros; no principalmente por una cuestión de humanidad, sino más bien porque tenían la vista puesta en el rescate que esperaban obtener, aunque en el fondo no dejaban de pensar también «en el deshonor que las horribles ejecuciones arrojarían sobre sus personas».[15] En general, los escritores ingleses se han centrado, presos de una preocupación creciente, en la orden dada por el rey, ya que, al fin y al cabo, era su rey. En los últimos años del siglo XIX, hacia la misma época en que se estaban codificando las normas del derecho de guerra que se refieren al trato que tiene que dispensarse a los prisioneros, la crítica de los autores ingleses se hizo

14. David Hume, *The History of England*, Boston, 1854, vol. II, pág. 358.
15. René de Belleval, *Azincourt*, París, 1865, págs. 105-106.

cada vez más intensa: «Una brutal carnicería», «un asesinato en masa y a sangre fría».[16] Hume no lo habría dicho de ese modo, pero la diferencia entre estas afirmaciones y lo que en realidad dijo tiene poca importancia; no es una cuestión de transformación moral o lingüística.

Para juzgar al rey Enrique V por nosotros mismos, necesitamos una explicación de la batalla más rica en circunstancias de lo que es posible presentar aquí.[17] Incluso en el caso de que dispusiéramos de esa explicación, podría suceder que nuestras opiniones discrepasen en función del peso que estuviésemos dispuestos a conceder al estrés y a la excitación de la batalla. No obstante, éste es un claro ejemplo de una situación en la que hay elementos tanto de estrategia como de moralidad, y en la que las más profundas discrepancias que podamos manifestar están estructuradas y organizadas por nuestra concordancia subyacente, por los significados que compartimos. Para Holinshed, Shakespeare y Hume —un cronista tradicional, un dramaturgo renacentista y un historiador ilustrado—, al igual que para nosotros, la orden de Enrique V pertenece a esa categoría de actos militares que exigen un juicio y un análisis detallado. Se trata, *de hecho*, de un acto moralmente problemático, ya que supone la aceptación de los riesgos implícitos en la crueldad y la injusticia. Exactamente del mismo modo, podemos considerar que el plan de batalla concebido por el comandante francés es estratégicamente problemático, ya que acepta los riesgos de un ataque frontal a una posición en estado de alerta. Y una vez más, un general que no sea capaz de reconocer la existencia o la relevancia de estos riesgos puede ser justamente tachado de ignorante, ya sea desde un punto de vista moral o desde un punto de vista estratégico.

En la vida moral, la ignorancia no es demasiado común; lo más corriente es la deshonestidad. Incluso los soldados y los hom-

16. Véase el sumario de opiniones en J. H. Wylie, *The Reign of Henry the Fifth*, vol. II, Cambridge, Inglaterra, 1919, págs. 171 y sigs.

17. Para una excelente y detallada información que sugiere que la acción del rey Enrique V no puede defenderse, véase John Keegan, *The Face of Battle,* Nueva York, 1976, págs. 107-112 (trad. cast.: *El rostro de la batalla*, Madrid, Servicio de Publicaciones del EME, 1990).

bres públicos que no se ven acosados por el tormento de una decisión problemática saben, por lo general, que deberían experimentarlo. La pedestre afirmación de Harry Truman, según la cual su decisión de arrojar la bomba atómica sobre Hiroshima jamás le quitó el sueño, no es el tipo de aserto que suelen hacer los líderes políticos. Habitualmente, prefieren hacer hincapié en lo doloroso que fue tener que tomar una determinada decisión; es uno de los gajes del oficio, y más vale que se note que han soportado la carga que conlleva. Sospecho que muchos mandatarios incluso sienten aflicción simplemente porque eso es lo que se espera de ellos. Y si no la sienten, mienten y hacen ver que la padecen. La evidencia más clara respecto de la estabilidad de nuestros valores a través del tiempo estriba en el inamovible carácter de las mentiras que cuentan los soldados y los hombres públicos. Mienten con el fin de justificarse y, por consiguiente, exponen ante nuestros ojos los rasgos fundamentales de la justicia. Siempre que topamos con la hipocresía, topamos también con el conocimiento moral. El hipócrita es como aquel general ruso de la obra de Solzhenitsyn, *Agosto 1914*, cuyos elaborados informes de campaña apenas lograban ocultar su completa incapacidad para controlar o dirigir la batalla. Al menos, él sabía que era preciso contar una historia, que había que vincular una serie de nombres a los hechos y a las cosas, de modo que sólo trataba de contar la historia y de juntar los nombres. Su esfuerzo no era una simple pantomima. Era, por así decirlo, el tributo que la incompetencia rinde al entendimiento. Lo mismo sucede en la vida moral: realmente hay una historia que contar, una forma de hablar sobre las guerras y las batallas que todos nosotros coincidimos en reconocer como moralmente adecuada. No pretendo decir que las decisiones particulares sean necesaria o simplemente correctas o incorrectas; que sólo haya un modo de ver el mundo que sea capaz de lograr que la toma de decisiones morales tenga sentido. El hipócrita sabe que esto es cierto, aunque de hecho pueda ver el mundo de manera diferente.

La hipocresía es muy abundante en todos los discursos de un período bélico, porque en tiempo de guerra es particularmente importante aparentar que se está en lo cierto. No se trata sólo de que el listón impuesto por la moral sea alto —el hipócrita tal vez

no lo entienda—; lo verdaderamente crucial es que sus acciones serán juzgadas por otras personas que no son hipócritas y cuyos juicios pueden influir en las medidas que se adopten a favor o en contra suya. Si las cosas no fueran así, no tendría sentido ser hipócrita, del mismo modo que no tendría sentido mentir en un mundo en el que nadie dijera la verdad. El hipócrita se apoya en el entendimiento moral de todos nosotros, y los demás, creo yo, no tenemos más elección que la de tomar en serio sus afirmaciones y someterlas a la prueba del realismo moral. El hipócrita finge pensar y actuar como los demás esperamos que actúe. Lo que nos dice es que está combatiendo de acuerdo con el plan moral que aplicamos a la guerra: no ataca a los civiles; da cuartel a los soldados que tratan de rendirse; nunca tortura a los prisioneros, etc. Todas esas pretensiones serán verdaderas o falsas y, pese a que no es fácil juzgar su carácter (en realidad, tampoco el plan que aplicamos a la guerra es tan sencillo), es importante que hagamos el esfuerzo de intentarlo. De hecho, si nosotros mismos nos consideramos hombres y mujeres morales, hemos de hacer ese esfuerzo, y la evidencia muestra que solemos hacerlo. Si todos nos hubiéramos vueltos realistas como los generales atenienses o como los seguidores de Hobbes en una situación de guerra, habríamos acabado al mismo tiempo con la moralidad y con la hipocresía. Nos limitaríamos a decirnos mutuamente lo que nos disponemos a hacer o lo que ya hemos hecho de forma directa y brutal. Sin embargo, lo cierto es que una de las cosas que la mayoría de nosotros queremos, incluso en la eventualidad de una guerra, es actuar, o dar la impresión de actuar, moralmente. Y queremos eso, simplemente, porque sabemos lo que significa la moralidad (o al menos, sabemos lo que se suele pensar que significa).

Quiero explorar este significado en el presente libro; no tanto su carácter general, sino su aplicación concreta y pormenorizada a las conductas que se observan en la dirección de la guerra. Voy a asumir, a lo largo de toda la obra, que realmente actuamos en un mundo moral; que las decisiones particulares son verdaderamente difíciles, problemáticas, atroces, y que esto se relaciona con la estructura de ese mundo; que el lenguaje refleja el mundo moral y nos proporciona acceso a él; y, por último, asumiré también que nuestra comprensión del vocabulario moral es lo suficientemente

estable y común para hacer posible la existencia de juicios compartidos. Quizás haya otros mundos cuyos habitantes encuentren incomprensibles y extraños los argumentos que voy a exponer, pero es improbable que ese tipo de personas se decidan a leer este libro. Y si lo que sucede es que mis propios lectores consideran que mis argumentos son extraños e incomprensibles, no será porque el discurso moral sea imposible o porque las palabras que uso tengan un significado inconstante: se deberá tan sólo a mi propio fracaso a la hora de aprehender y exponer nuestra común moralidad.

3. LA POSICIÓN MORAL DE LOS ESTADOS: RESPUESTA A CUATRO CRÍTICOS*

I

El argumento que expuse en *Guerras justas e injustas* se ha criticado de numerosas maneras, muchas de ellas de carácter abiertamente político, como si de una paráfrasis de la célebre máxima de Clausewitz se tratara: la escritura relacionada con la guerra es una continuación de la escritura relacionada con la política...[1] No es una máxima del todo falsa; de hecho contiene, como se verá más adelante, una verdad insoslayable. Y, sin embargo, el propósito de una *teoría* de la guerra justa consiste en producir principios que, a pesar de aplicarse a tal o cual caso, no se reduzcan a estar permanentemente asociados al servicio de ningún credo político particular, ni al de ningún Estado ni partido. Son principios críticos y abren ante todas las entidades políticas, ante los Estados y los partidos el campo de la crítica moral. Los principios de los que me he valido son de este tipo, y me preocupa menos —por lo menos en esta revista— defender los juicios casuísticos que sirvieron para elaborarlos, que la estructura global del razonamiento.

Existen, sin embargo, una serie de críticas a las que quiero responder aquí porque plantean cuestiones de fondo sobre el conjunto de esa estructura. Hay cuatro autores que, en eminentes revistas o artículos, han adoptado la misma postura, la han desarrollado de maneras algo diferentes y han llegado a una conclusión

* Michael Walzer, «The Moral Standing of States: A Reply to Four Critics», en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 9, n° 3, primavera de 1980, págs. 209-229.

1. Michael Walzer, *Just and Unjust Wars*, Nueva York, Basic Books, 1977 (trad. cast.: *Guerras justas e injustas*, Barcelona, Paidós, 2001).

común: que *Guerras justas e injustas*, pese a que su supuesto fundamento se asiente en una teoría de los derechos individuales, posee en último término un carácter favorable al «estatismo». «Los derechos de los Estados, y no los derechos de los individuos», dice Wasserstrom, «permiten en último término el disfrute de una posición exaltada y primaria dentro de la crítica moral de la agresión».[2] La obra, dice Doppelt, «proporciona una retórica de la moralidad en las relaciones internacionales que coloca los derechos de los Estados que ya existen *de facto* por encima de los derechos de los individuos».[3] Beitz y Luban, al intentar sugerir cuál podría ser el aspecto de una moralidad alternativa, proponen argumentos similares.[4] La crítica de estos autores se basa en una mala interpretación de algunos puntos de mi propia postura, pero descansa aún más ampliamente en importantes desacuerdos filosóficos sobre la naturaleza de la vida política. Y por este motivo vale la pena considerarlos con mayor detalle.

La conclusión inmediata es la doctrina de la no intervención, una característica propia del *ius ad bellum*, la parte de la teoría que expone el carácter criminal de una guerra de agresión. Wasserstrom, Doppelt, Beitz y Luban afirman que la teoría, tal como yo la he formulado, (1) protege a algunos Estados que no deberían estar protegidos contra la intervención extranjera, y (2) lo hace partiendo de unos fundamentos que son o inadecuados o incoherentes. Desde su punto de vista, la teoría tiene implicaciones conservadoras, y lo que conserva es la autoridad o la soberanía de regímenes que son ilegítimos, es decir, tiránicos. Por su parte, estos autores están más abiertos, si se hacen ciertas matizaciones sobre la proporcionalidad, a una política activista e intervencionista dirigida a derrocar tales regímenes y a elevar al máximo el disfrute de los derechos individuales. No es éste un género de crítica que yo haya previsto en modo alguno. Mis propias preocupaciones se

2. Richard Wasserstrom, *Harvard Law Review* 92, diciembre de 1978, pág. 544.

3. Gerald Doppelt, «Walzer's Theory of Morality in International Relations», en *Philosophy & Public Affairs* 8, n° 1, pág. 26.

4. Charles R. Beitz, «Bounded Morality: Justice and the State in World Politics», en *International Organization* 33, págs. 405-424; David Luban, «Just War and Human Rights», en *Philosophy and Public Affairs* 9, n° 2, págs. 161-181.

concentraban en otra parte: pensé que la teoría podría ser considerada como excesivamente permisiva con algunos movimientos secesionistas y con la ayuda extranjera para tales movimientos. De ahí que, al responder ahora a estas críticas, deba ampliar la argumentación expuesta en el libro y que, en uno o dos puntos que más adelante indicaré, me vea obligado a rectificar o a matizar el argumento. Con todo, la postura principal permanece intacta. El Estado es, presuntamente —aunque de ningún modo sea eso lo que en la práctica se verifique siempre—, el escenario en el que se elabora la autodeterminación y en el que, por consiguiente, ha de excluirse toda presencia de ejércitos extranjeros.

II

El tema real de mi argumento no es, en absoluto, el Estado, sino la comunidad política en la que (generalmente) se apoya. Y atenuaré en parte mi supuesto conservadurismo diciendo desde el principio que esta comunidad hunde sus más profundas raíces en un contrato, al estilo de Burke, entre «los vivos, los muertos y los que aún no han nacido». Es, sin embargo, difícil imaginar en qué asamblea podría ratificarse tal convenio. La palabra «contrato», tal y como explico en el libro, es una metáfora. La comprensión moral sobre la que se funda la comunidad se va configurando durante un largo período de tiempo. Pero la idea de la integridad comunitaria deriva su fuerza moral y política de los derechos que tienen los hombres y las mujeres contemporáneos a vivir como miembros de una comunidad histórica, y a expresar su herencia cultural a través de formas políticas elaboradas por ellos mismos (formas que nunca fraguan en una sola generación). Ilustraré más adelante, con varios ejemplos, cómo se violan estos derechos individuales cuando se niega la integridad comunitaria, incluso en el caso de que la negación tenga una intención benévola.

Los miembros de la comunidad están vinculados entre sí. Ése es el contrato «horizontal» de Luban, y constituye la única forma de obligación política.[5] No existe un contrato «vertical» o guber-

5. Luban, *op. cit.*, pág. 167.

namental; al menos, ninguno que sea mutuamente vinculante. Aunque la comunidad necesita un gobierno, eso no significa que los ciudadanos estén obligados a defender al gobierno de los extranjeros. Más bien es el gobierno el que está obligado a defender a los ciudadanos de los extranjeros. Para esto es para lo que sirve, o una de las cosas para las que sirve. Los ciudadanos se defienden mutuamente, así como también defienden su vida en común; el gobierno es simplemente el instrumento que utilizan. Sin embargo, en ocasiones, este instrumento se vuelve en contra de los ciudadanos: quizá todavía les defienda de los extranjeros, pero también limita y reprime su vida en común; niega sus libertades civiles; impone una uniformidad religiosa; bloquea las tentativas de esfuerzo personal que tienden a contrarrestar la opresión política o económica. Se trata de un gobierno tiránico. Ahora bien, el planteamiento de mis cuatro críticos —si les he comprendido bien— consiste en que un gobierno de esa índole, debido a que no tiene el reconocimiento de su propio pueblo (no hay ninguna protesta moral respecto a su sumisión), tampoco tiene el reconocimiento de la sociedad internacional. Es un gobierno fuera de la ley; un gobierno que no reconoce derechos; o, sencillamente, un gobierno deplorable que no alcanza a dotarse del más elemental bagaje de derechos y que está expuesto al ataque de cualquiera que se encuentre en condiciones de lanzar una ofensiva contra él, alterando (para mejor) las circunstancias de su gobierno. Ésta es una reivindicación de mucho calado, ya que los países con gobiernos tiránicos constituyen la fracción más numerosa dentro de la sociedad internacional. Se trata, sin embargo, de una reivindicación falsa —no sólo desde el punto de vista legal, ya que la ley suele ser formalmente correcta, sino falsa también desde el punto de vista moral por motivos que mencionaré más adelante—. El reconocimiento internacional de los gobiernos sólo deriva de manera indirecta del que le brindan sus propios ciudadanos. Esta derivación es, además, compleja, porque intervienen extranjeros en su determinación y porque los extranjeros no tienen que enfrentarse directamente (como es el caso de los ciudadanos) con un simple gobierno, sino con un Estado.

El Estado se obtiene de la unión del pueblo con el gobierno, y es el Estado el que reclama ante todos los demás Estados los em-

parentados derechos de la integridad territorial y la soberanía política. Los extranjeros no están en posición de negar la realidad de esa unión o, más bien, no están en posición de intentar nada más que una serie de negaciones especulativas. No conocen suficientemente su historia, no disponen de experiencia directa y no pueden formarse juicios concretos sobre la existencia de conflictos y estados de armonía, sobre las opciones históricas, las afinidades culturales, las lealtades y los resentimientos que subyacen al estado de cosas. De ahí que su conducta, al menos en principio, no pueda determinarse ni por el conocimiento que se tenga de la situación ni por el juicio que pueda emitirse sobre ella. Al contrario, esa conducta está, o debería estar, determinada por una asunción necesariamente moral: la de que existe una cierta «afinidad» entre la comunidad y su gobierno, y la de que el Estado es «legítimo». No se trata de una banda de gobernantes que actúa en favor de su propios intereses, sino de un pueblo gobernado de acuerdo a sus propias tradiciones. Esta asunción expresa simplemente el respeto que los extranjeros deben a cualquier comunidad histórica y a su vida interna. Como ocurre con otras presunciones de tipo moral y legal, se pueden rebatir o desdeñar, y lo que yo he llamado «las normas del desacato» son tan importantes como la propia presunción. Sin embargo, mientras dicha presunción se mantenga, los límites de la sociedad internacional también se mantendrán con ella. Esta primera presunción implica una segunda: si un determinado Estado sufriera un ataque, sus ciudadanos pensarían que están obligados a resistir, y de hecho resistirían, ya que valoran su propia comunidad de la misma manera que nosotros valoramos la nuestra, o de la misma manera que valoramos todas las comunidades en general. La valoración general, por supuesto, es crucial en este debate, pero no me detendré para defenderla hasta que me encuentre en posición de considerar otras alternativas. En cualquier caso, el hecho de que se espere resistencia es lo que establece la prohibición de la invasión.

La obligación de los ciudadanos de luchar por el Estado es algo muy distinto de la expectativa de que, en efecto, lucharán. La expectativa surge, o debería surgir, por la mera existencia de un Estado, de cualquier Estado —con importantes excepciones a las que me referiré más adelante—. La obligación surge por la exis-

tencia de un Estado de cierta clase, configurado por los requisitos que establece la filosofía moral y política. Ahora bien, dependiendo de que ese Estado en particular pertenezca o no a esta clase, la obligación será o no real. Éstas son cuestiones abiertas al debate, y los extranjeros, incluso los funcionarios extranjeros, son libres de argumentar que los ciudadanos de un Estado en particular no están sujetos a tales obligaciones, y a elaborar después nuevos argumentos sobre el consentimiento, la libertad, la participación y otras ideas similares. Pero no son libres para actuar en función de esos argumentos y hacer la guerra contra un Estado cuyos ciudadanos no están (según piensan los extranjeros) obligados a luchar. No pueden pretender que tales Estados sean literalmente indefendibles. Y no pueden hacerlo porque mientras exista un importante número de ciudadanos que se consideren obligados a luchar y estén dispuestos a hacerlo, por el motivo que sea, todo ataque dirigido contra su Estado constituiría una agresión. Y una vez más, se exige a los extranjeros (salvo excepciones) que asuman la existencia de esa creencia y la realidad de esa disposición a la lucha, con independencia de si la obligación es real o no.

En una nota a pie de página de *Guerras justas e injustas* escribí que «la cuestión encaminada a dilucidar cuándo puede defenderse con justicia el territorio y la soberanía está estrechamente vinculada a la cuestión que nos permite establecer cuándo tienen los ciudadanos particulares obligación de incorporarse a la defensa». Doppelt aprovecha esta frase para decir que los ciudadanos de un Estado *soberano*, cualquiera que sea su carácter y sean cuales sean las convicciones que dichos ciudadanos tienen respecto del carácter de ese Estado, están obligados a luchar en su defensa.[6] Sólo deseo sugerir, como ya sostenía en aquella nota, que ambos asuntos «dependen de las cuestiones pertenecientes a la teoría del contrato social» (y remitir a los lectores a los argumentos que proponía en mi obra *Obligations*). Pero es cierto que la frase es desconcertante. De hecho, un Estado cuyos ciudadanos no estén obligados a luchar aún podría encontrar ciudadanos dispuestos a combatir contra un ejército invasor, y es difícil poner en duda que estos ciudadanos (salvo excepciones) tengan derecho a luchar y que, por consiguien-

6. Doppelt, *op. cit.*, pág. 14.

te, los invasores sean responsables de una guerra de agresión. Si no hay ningún ciudadano que dé el paso al frente, o si todos ellos se rinden de inmediato, entonces, sencillamente, el Estado carece de defensa. En estos casos, la invasión se considera como un crimen menor que el que comúnmente llamamos de agresión, o incluso puede no considerarse crimen en absoluto.[7]

Nada en mi libro pretendía sugerir que los ciudadanos estén trabados por un lazo mutuo que les obligue a defender Estados de naturaleza tiránica (y desde luego no tienen obligación alguna hacia sus tiranos). Son tan libres de no luchar como de rebelarse. Sin embargo, esta libertad no es fácil de transferir a los Estados o a los ejércitos extranjeros y, por lo tanto, no es fácil transformarla en un derecho de invasión o de intervención; y sobre todo, no es una transferencia que pueda realizarse por iniciativa de los extranjeros.

De ahí que los Estados disfruten del beneficio de la presunción de su legitimidad en la sociedad internacional, pese a actuar de manera ilegítima en su propio territorio. La doctrina de la legitimidad posee una doble referencia. A este dualismo me refería cuando escribí en *Guerras justas e injustas* que no en todos los casos en que se produce una revolución se puede justificar la intervención.[8] Ambas justificaciones no coinciden porque van dirigidas a públicos diferentes. Consecuentemente, en primer lugar, un Estado es legítimo o no en función de la «afinidad» existente entre el gobierno y la comunidad, es decir, según sea el grado en que el gobierno refleje realmente la vida política de su pueblo. Cuando el gobierno no es reflejo de esa vida política, el pueblo tiene derecho a rebelarse. Pero si son libres para rebelarse, entonces tam-

7. Esta afirmación es paralela al argumento expuesto en *Just and Unjust Wars, op. cit.*, pág. 330, sobre la no violencia. Si los ciudadanos eligen la resistencia civil en vez de la resistencia militar, entonces la criminalidad del agresor disminuye, ya que evidentemente no les ha forzado a luchar ni a arriesgar sus vidas o a morir en defensa de sus derechos. Si los invasores son bien recibidos por una clara mayoría de las personas, entonces sería muy extraño que se les acusara de cualquier tipo de crimen. Pero es casi seguro que tal bienvenida sólo se dará en las circunstancias que estipulan las tres excepciones que mencionaré más adelante. Y en ese caso, la invasión será intachable incluso antes de que le sea tributada bienvenida alguna.

8. *Just and Unjust Wars, op. cit.*, pág. 89.

bién son libres para no rebelarse: bien porque ellos (o la gran mayoría de ellos) juzguen la rebelión como un acto imprudente, bien porque estimen que su éxito es incierto, bien porque sientan aquella «pereza y aversión [...] a abandonar su antigua Constitución» a la que se refería Locke en su *Segundo tratado sobre el gobierno*. Es decir: o siguen considerando que su gobierno es tolerable, o se han acostumbrado a él, o manifiestan una lealtad personal hacia sus dirigentes. Y de este modo, los argumentos sobre la legitimidad en el primer sentido de la palabra deben dirigirse a las personas que integran una determinada comunidad. Cualquiera puede formular esos argumentos, pero sólo los sujetos o los ciudadanos pueden actuar guiándose por ellos.

La segunda serie de argumentos se refiere a la presunción de la legitimidad de los Estados en el ámbito de la sociedad internacional. Una vez más, se trata de argumentos que cualquiera puede plantear, incluso los sujetos y los ciudadanos, pero son argumentos específicamente dirigidos a los extranjeros, ya que son los extranjeros quienes tienen que decidir si intervienen o no. No intervendrán a menos que la falta de «afinidad» entre el gobierno y la comunidad sea radicalmente obvia. Una intervención en cualquier otro caso usurparía los derechos de los sujetos y de los ciudadanos. Wasserstrom pregunta: «Si el gobierno establecido ya está privando de sus derechos a los sujetos y a los ciudadanos, ¿cómo puede afirmarse que un ataque estrictamente dirigido contra dicho gobierno aumentaría la privación de derechos?».[9] Con todo, la tiranía ejercida por gobiernos establecidos da pie al derecho de revolución: un derecho que cada sujeto o ciudadano ostenta a título individual, que cualquier grupo que éstos organicen puede ejercer legítimamente y que no se les puede arrebatar. Cuando los ejércitos extranjeros son los promotores de la invasión, aunque se trate de ejércitos con intenciones revolucionarias, e incluso en el caso de que la revolución esté justificada, es completamente posible afirmar que se están violando los derechos de los sujetos y de los ciudadanos. Su «pereza» ha sido artificialmente convertida en diligencia; su «aversión» se ha visto repudiada; se han ignorado las lealtades que profesaban y se han rechazado sus cálculos más pru-

9. Wasserstrom, *op. cit.*, pág. 540.

dentes —y todo en favor de conceptos de justicia y prudencia política gratos a terceros—. Sin embargo, según afirman Wasserstrom y Doppelt, este argumento sugiere una teoría de la legitimidad de corte hobbesiano: cualquier Estado estable que siga las normas descritas en el *Leviatán* de Hobbes, que consiga controlar con éxito a su propia nación, es, por ello mismo, legítimo.[10] En cierto sentido, puede decirse que esto es correcto. En el contexto de la sociedad internacional, los Estados que reúnen las características del *Leviatán*, al igual que otros muchos tipos de Estado, disfrutan de los derechos de integridad territorial y de soberanía política. Sin embargo, hay que recordar que el argumento de Hobbes va dirigido a los súbditos del Leviatán, y no es mi intención, bajo ningún concepto, recomendar su aceptación a este público.

El primer tipo de legitimidad tiene, o es probable que tenga, un carácter singular. Los juicios que hacemos reflejan nuestros valores democráticos y sugieren que sólo existe una clase de Estado legítimo, o solamente un estrecho margen de legitimidad. En el caso de un gobierno que no sea liberal o democrático, los ciudadanos siempre tienen derecho a rebelarse, y conservan ese derecho tanto si lo ejercen como si no, tanto si creen que lo poseen como si son de la opinión contraria. En este sentido, sus creencias no importan, puesto que, piensen lo que piensen, podemos afirmar que ese gobierno no representa, ni puede representar, a la comunidad política.[11] La segunda clase de legitimidad, por el contrario, es de carácter pluralista. Aquí los juicios que hacemos reflejan tanto nuestro reconocimiento de la diversidad como nuestro respeto hacia el mantenimiento de la integridad comunitaria y hacia las distintas pautas de desarrollo cultural y político. Y ahora sí que

10. Wasserstrom, *op. cit.*, pág. 542; Doppelt, *op. cit.*, pág. 16.

11. Por lo tanto, el nacionalista italiano Mazzini estaba equivocado al decir (en su conferencia de inauguración de la Young Europe en 1847) que «no existe, en el ámbito internacional, ninguna puesta en cuestión de las formas de gobierno, existe únicamente una cuestión nacional». Ante este planteamiento, sólo hay una sencilla distinción que se sostenga. La cuestión filosófica es, en efecto, de carácter internacional (o transnacional o universal), pero sólo es posible responder correctamente a la cuestión política mediante algún género de proceso nacional de toma de decisión.

importan las opiniones de la gente, y también sus hábitos, sus sentimientos, sus convicciones religiosas, su cultura política, y así sucesivamente, porque todo esto sí mantiene probablemente fuertes lazos con la forma y el carácter del Estado y permite explicar ambas cosas, al menos parcialmente. Ésta es la razón por la que algunos Estados que son objetivamente ilegítimos manifiestan la capacidad de aglutinar reiteradamente a sus súbditos y ciudadanos contra los invasores. En todos estos casos, pese a que la «afinidad» entre el gobierno y la comunidad no sea de tipo democrático, sigue existiendo algún género de «afinidad», del tipo que sea, que los extranjeros tienen obligación de respetar.

La confusión de ambos tipos de legitimidad, o la negación de las diferencias que separan los dos sentidos de ese concepto, es el principal error en el que incurren estos escritores. Insisten en que la teoría expuesta en *Guerras justas e injustas* demuestra que yo considero legítimos a los Estados tiránicos. De hecho, lo que mantengo es que los funcionarios extranjeros deben actuar como si esos Estados fuesen legítimos; es decir, no deben declararles la guerra. Pero mis críticos se sienten incómodos con las políticas del *como si*, aún más incómodos con los presupuestos que subyacen a esas políticas y extremadamente incómodos, creo yo, con el pluralismo que dichos presupuestos implican. Son autores comprometidos con el punto de vista que sostiene que el primer tipo de legitimidad es el único posible, y están dispuestos a presionar a la sociedad internacional en favor de un cierto tipo de singularidad reiterada —concepto que consiste en establecer el mismo tipo de gobierno, o aproximadamente el mismo tipo de gobierno, en todas las comunidades políticas—. Sin embargo, no intentaré responder a sus argumentos explícitos hasta que, por un lado, no haya especificado claramente en qué casos estoy dispuesto a permitir la intervención y hasta que no haya indicado, por otro, la mucho mayor amplitud de su propia permisividad.

III

Aunque el concepto de «soberanía estatal» sea, como dice Luban, «insensible» a la legitimidad en su primer sentido, no lo es a

la «plena dimensión de legitimidad» ya que, de hecho, existen Estados ilegítimos incluso en la sociedad internacional, y también porque hay situaciones en las que es posible hacer caso omiso de la soberanía.[12] Ésas son justamente las normas del desacato a las que hago referencia en *Guerras justas e injustas*.[13] En primer lugar, cuando un Estado particular se compone de más de una comunidad política, cuando se trata de un imperio o de un Estado multinacional y cuando una de sus comunidades o naciones sostiene una revuelta activa, las potencias extranjeras pueden acudir en ayuda de los rebeldes. Las luchas por la secesión o por la liberación nacional justifican o pueden justificar la intervención porque, en esos casos, no existe la menor afinidad entre el gobierno y la comunidad, por lo que el Estado, una vez que la rebelión ha alcanzado ciertas proporciones, ni siquiera puede apelar a una presunción de legitimidad. Aunque probablemente haya algunos ciudadanos que se sientan obligados a rechazar la intervención con las armas, puede asumirse que los ciudadanos de la nación rebelde no ofrecerán resistencia y, por consiguiente, la acción militar en su favor no puede considerarse como una agresión.

En segundo lugar, cuando una comunidad sufre el quebranto de una guerra civil y cuando una potencia extranjera interviene proporcionando apoyo a una u otra de las partes en conflicto, podrá ocurrir que otras potencias intervengan legítimamente en favor de la facción que carece de apoyos. Las intervenciones cruzadas de este tipo pueden defenderse sin hacer referencia al carácter moral de las partes. De ahí que pueda darse la circunstancia de que un Estado extranjero tenga derecho a intervenir, incluso en el caso de que, en virtud de ciertos principios políticos, no fuera ésa, precisamente, la actuación más correcta (del mismo modo que puede existir un derecho a intervenir y ocurrir, al mismo tiempo, que dicha intervención no sea lo más inteligente ni lo más prudente que pueda hacerse). Algunos de mis críticos ponen objeciones a la neutralidad de la norma, pero este tipo de neutralidad es una de las características que poseen todas las normas que regulan la gue-

12. Luban, *op. cit.*, pág. 166.

13. Los siguientes párrafos resumen el argumento de *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, págs. 89-108.

rra; sin ella no podría haber ningún tipo de norma, únicamente permisos concedidos a las Fuerzas del Bien que las capacitarían para hacer todo lo que fuese necesario hacer (aunque únicamente lo que de verdad fuese *necesario*) para vencer a sus enemigos.

En tercer lugar, las intervenciones pueden justificarse en todos los casos si se observa que un gobierno está involucrado en la masacre o en la reducción a esclavitud de sus ciudadanos o sujetos.[14] En esos casos, la presunción habitual se invierte y nos vemos obligados a asumir, en cambio, que no existe ninguna «afinidad» entre el gobierno y la comunidad, o que no existe comunidad alguna. Creo que en este punto añadiré la expulsión de grandes masas de población a la masacre y a la reducción a esclavitud (y no me refiero simplemente a la retirada de los oponentes políticos tras una revolución o a los éxodos de población que a veces siguen a las luchas por la liberación nacional —pese a que todos estos movimientos demográficos puedan ser bastante brutales—). El ejemplo de Bangladesh, que en *Guerras justas e injustas* utilicé para sugerir el significado del término «masacre», también puede usarse para sugerir el significado de la palabra «expulsión». La intervención de la India pudo haberse justificado con idéntica facilidad haciendo referencia a los millones de refugiados o destacando su relación con las decenas de miles de hombres y mujeres asesinados. Obviamente, al subrayar estas formas extremas de opresión, el objetivo es desautorizar la intervención en los casos de opresión «ordinaria». Si los juzgamos desde una óptica democrática, la ma-

14. Por motivos que no puedo comprender, Doppelt considera que por «reducción a esclavitud» entiendo la «reinstalación forzosa de grandes masas de personas» (pág. 7), en referencia a un debate sobre la política española en la Cuba de 1898. Sin embargo, todo lo que digo acerca de la política española es que fue llevada a cabo «con tan poca consideración hacia la salud de las personas implicadas que éstas padecieron y murieron a millares» (*Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, pág. 102). No, por «reducción a esclavitud» entiendo reducción a esclavitud: la definición del diccionario es aquí suficiente. No ofrezco ejemplos porque, hasta donde yo sé, la reducción a esclavitud jamás ha dado pie a ninguna intervención militar (y ni siquiera ha servido de pretexto para ese fin); de ahí que la referencia que hace Doppelt a los Estados sudistas durante la Guerra de Secesión norteamericana sea ociosa. No es posible considerar que los esclavos sean auténticos participantes en ningún proceso de autodeterminación social o político.

yoría de los Estados que vemos desfilar a lo largo de la historia humana han sido opresivos (e ilegítimos), pero ésa no es —ni habitual ni necesariamente— la óptica con la que son juzgados por sus propios habitantes. Por otra parte, siempre podemos asumir que el asesinato, la esclavitud y las expulsiones en masa son cuestiones que suscitan condena, al menos por parte de sus víctimas.

A continuación voy a considerar algunos de los ejemplos que mis críticos sugieren: y en primer lugar, me ocuparé del ejemplo de Sudáfrica, al cual se refiere brevemente Wasserstrom y también Doppelt, éste último con algo más de amplitud.[15] Para ambos autores, es importante emparentar el trato de los negros en Sudáfrica con la categoría de la opresión ordinaria, de modo que puedan impugnar los límites que establecen las tres excepciones. Sin embargo, es un hecho que los negros políticamente activos no se refieren de este modo a su propia situación. Sus argumentos caen fácilmente dentro de la estructura que tiene la teoría que he presentado; ellos pretenden que Sudáfrica constituya un caso excepcional por dos razones.[16] 1) Describen a los negros sudafricanos como semiesclavos, como seres virtualmente reducidos a esclavitud o como esclavos de hecho. Y en consonancia (al menos por el momento) con la lógica de esa descripción piden, además de una intervención militar, que se adopten medidas de boicot económico. Sin embargo, no creo que constituyese una ampliación poco razonable de este mismo argumento afirmar que, desde un punto de vista moral, los esclavos de hecho (si tal es en efecto la descripción correcta) y los esclavos legales tienen el mismo valor, y que la intervención extranjera en favor de uno u otro tipo de esclavitud es algo plenamente justificable.[17] Por otra parte, 2) describen la lu-

15. Wasserstrom, *op. cit.*, pág. 544; Doppelt, *op. cit.*, págs. 20, 23-25.

16. No puedo remitirme aquí a ninguna autoridad de la literatura sudafricana. Mis referencias aluden a los argumentos expuestos en los panfletos y a los mítines políticos que se han celebrado en Estados Unidos.

17. Desde luego, es un problema el hecho de que incluso la opresión ordinaria pueda ser —y frecuentemente sea— descrita mediante el lenguaje que es propio de la esclavitud (como sucede en la expresión marxista de la «esclavitud asalariada»). Sin embargo, esto únicamente subraya más aún la importancia de impulsar un movimiento que estimule mediante procesos internos políticos y

cha de los negros sudafricanos como una lucha en favor de la liberación nacional. Esto es particularmente verosímil debido a que sigue fielmente la posición oficial del gobierno sudafricano: es decir, se ajusta a la versión que afirma que los negros constituyen una nación aparte y que no se les permite disfrutar de los derechos de plena ciudadanía en la República Sudafricana. La política del *apartheid* convierte la revolución interna en un acto de liberación nacional, incluso a pesar de que la actual separación de las razas no permita la secesión negra. Y, justamente por eso, queda abierta la posibilidad de proporcionar ayuda externa al pueblo sometido. Imagino que si esa ayuda se concretase alguna vez en formas militares, la intervención sería defendida de una de las dos maneras que acabo de exponer.

Sin embargo, Sudáfrica actúa como una tapadera en virtud de un argumento más complejo que se comprenderá mejor con un ejemplo con el que mis críticos se mostrarían dispuestos a permitir la intervención, mientras que la teoría expuesta en *Guerras justas e injustas* la prohibiría. Consideremos en segundo lugar la reciente revolución de Nicaragua, la cual Luban estudia con algún detalle.[18] La lucha sandinista en Nicaragua se ha prolongado durante muchos años y ha culminado con dos períodos de guerra civil, el primero de los cuales (durante los meses de agosto y septiembre de 1978) acabó con la derrota de los rebeldes. La lucha se reanudó en el verano de 1979, y en esa ocasión el gobierno de Somoza fue derribado. Lo que sucedió durante los meses de intervalo entre una y otra campaña militar constituye una ilustración muy útil acerca del significado de la autodeterminación en condiciones de opresión política. Durante ese tiempo, los rebeldes se reagruparon y se rearmaron (con alguna ayuda exterior), y —lo que para nosotros reviste la mayor importancia— consiguieron negociar una notable ampliación del «frente» revolucionario. En el transcurso de esas negociaciones, se les exigió que se comprometieran y que explicaran de forma suficientemente explícita el ca-

---

sociales la protesta contra la intervención militar (y no contra las críticas filosóficas o la resistencia interior y la revolución, sino únicamente contra dicha intervención militar).

18. Luban, *op. cit.*, págs. 170-171.

rácter del régimen que intentaban implantar. Ahora bien, de haber existido una intervención extranjera en la época de la primera campaña —intervención dirigida a evitar que los rebeldes fuesen derrotados, cosa que Luban cree que debió haberse producido—, este proceso interno de negociación y compromiso habría sido abortado; y en tal caso, el carácter del nuevo régimen habría quedado determinado por el Estado que hubiese decidido intervenir y por cualquiera de las facciones rebeldes que dicho Estado hubiese elegido apoyar. Yo sostengo que semejante intervención habría violado el derecho que asiste a los nicaragüenses como grupo a dar forma a sus propias instituciones políticas, además del derecho de los individuos nicaragüenses a vivir conforme a las instituciones así configuradas. Por lo tanto, Wasserstrom está equivocado al decir que este derecho individual se reduce a poco menos que poder vivir en «una sociedad civil de casi cualquier tipo».[19] En realidad, se trata en este caso del derecho a vivir en una sociedad civil de tipo nicaragüense.

¿Pero qué hubiera ocurrido si los sandinistas, al enfrentarse a la derrota que habrían de encajar en septiembre de 1978, hubiesen solicitado una intervención militar extranjera? ¿Es posible transferir el derecho de revolución por iniciativa de los revolucionarios? Eso es exactamente lo que ocurre en el caso de una lucha en favor de la liberación nacional, pues ésa es una circunstancia en la que los propios revolucionarios se encuentran, en cierto sentido, en guerra con los extranjeros; una circunstancia, además, en la que se supone que tienen el apoyo de su propio pueblo. Ocurre que, en el caso de la revolución y de la guerra civil, no es posible esa suposición. En principio, los revolucionarios que disfrutan del apoyo activo y visible de una clara mayoría de su propia gente pueden animar a otros ejércitos extranjeros a que intervengan en su favor. Sin embargo, no creo que los revolucionarios se encuentren jamás en semejante situación, al menos mientras no hayan superado ampliamente la fase en la que necesitarían la ayuda extranjera. Por tanto, todo lo que necesitan es que el gobierno que combaten no reciba apoyo de ninguna clase. El caso que Mill considera en su ensayo sobre la no intervención es más realista: el grupo que soli-

19. Wasserstrom, *op. cit.*, pág. 542.

cita el apoyo de un Estado extranjero, en el ejemplo de Mill, es un grupo de rebeldes que lucha en favor de la libertad del pueblo y que afirma tener su respaldo pasivo, un grupo duramente reprimido por medios militares. Esos rebeldes, razona Mill, deben ser capaces de movilizar a sus propios apoyos (supuestos), y no a un ejército extranjero.[20] Únicamente la movilización popular conseguirá abrir el camino para el establecimiento de un gobierno libre. Y por mi parte añadiría que sólo esa movilización, que hace que cualquier apoyo extranjero sea superfluo, es también lo único que podrá justificar a ese gobierno.

En la práctica, la petición de ayuda extranjera supone la admisión de la debilidad interna. Y ésta es probablemente la razón por la que los sandinistas jamás pidieron ayuda (excepto en cuanto al equipo que les permitía equilibrar lo que el gobierno recibía o había recibido). Consideraron que podían contar, por sus propios medios, con el apoyo de la mayoría —o se consideraron capaces de lograrlo—. De modo que fueron tan «poco realistas» como yo, en opinión de Wasserstrom. «Es sorprendentemente poco realista suponer que un Estado moderno no pueda controlar eficazmente a sus ciudadanos si no cuenta con un verdadero consentimiento por su parte.»[21] Los sandinistas creyeron, como mínimo, que el gobierno de Somoza no podría controlar a sus ciudadanos; al menos no si ellos se oponían activamente a ese control. Querían que su propia victoria se basara en esa oposición y la reflejase, es decir, deseaban que fuese una victoria popular. Y eso es también lo que los extranjeros deberían desear, al menos si se sienten comprometidos con la autodeterminación de Nicaragua.

En la mayoría de las guerras civiles es simplemente imposible determinar si es el gobierno o son los rebeldes (o qué facción de los rebeldes) quienes cuentan con el apoyo de la mayoría. La mayor parte de los ciudadanos o bien ocultan, o fingen si pueden, su apoyo a cualquiera de las fuerzas que controlan el territorio en el que viven, o bien tratan de averiguar quién ganará para unirse a los vencedores lo antes posible. Y, en ese caso, el derecho de re-

20. Véase el debate que planteo en *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, págs. 87-91, sobre este argumento de Mill.

21. Wasserstrom, *op. cit.*, pág. 542.

volución no puede ni debe transferirse a los extranjeros, sean cuales sean las incitaciones de que sean objeto. Si ningún otro Estado se ha decidido a participar, los Estados extranjeros no pueden mezclarse en una guerra civil por el simple hecho de que admiren los principios de la parte que les ha animado a intervenir, ni aun porque crean que esa facción conseguiría, en condiciones ideales, ganar unas elecciones libres. Si intervienen con éxito, la parte a la que han apoyado ganará sin duda las elecciones, pero las condiciones no habrán sido ideales. En cualquier caso, esos Estados no tienen derecho a convertir sus propios principios o sus propias creencias en elementos definitivos para otras personas.

Con todo, escribe Doppelt, si el hipotético resultado «sólo refleja el equilibrio del poder militar interno, no veo ninguna razón por la que deberíamos seguir considerando que éste sea un proceso de "autodeterminación" [...], [al menos no más razones] de las que veo para negar que, en efecto, se trate de una autodeterminación, basándome en que las tropas extranjeras han desempeñado algún papel en ella».[22] De hecho, y pese a todo, no existe nada parecido a un simple «equilibrio del poder militar interno». Los ejércitos y las fuerzas policiales son instituciones sociales; los soldados y los policías provienen de las familias, los pueblos, las vecindades y las distintas clases sociales. No lucharán en cerradas filas, disciplinadamente, o durante mucho tiempo, a menos que el régimen para el que están luchando disfrute de un cierto grado de apoyo social. La realidad de una guerra civil es un signo de que la sociedad está dividida. Y del mismo modo que una amplia insurrección indica la existencia de un fuerte apoyo popular a los rebeldes (ése es el motivo por el que el Vietcong, a pesar de las afirmaciones del gobierno de Estados Unidos, no se habría podido mantener de haber contado únicamente con el apoyo de Vietnam del Norte), también una nutrida resistencia a la insurrección es señal de un sólido respaldo al gobierno. Ese respaldo puede ignorar la realidad, ser pasivo o estar engañado; puede no reflejar sino la «pereza y aversión» que la gente experimenta hacia cualquier cambio. Sin embargo, ningún extranjero tiene el derecho a anular esas inercias. Desde luego, el resultado real de una determinada lucha también será el

22. Doppelt, *op. cit.*, pág. 13.

reflejo de factores que son «irrelevantes desde un punto de vista moral». No hay forma de garantizar cuál pueda ser el resultado «justo». Por otra parte, la importancia de las tropas extranjeras es menor que la de cualquier factor local, ya que su fuerza depende del carácter de su propio gobierno y de su comunidad, de sus tradiciones históricas, de sus lealtades y de todo ese tipo de cosas; y además, dichas tropas no guardan relación alguna con la historia y la cultura del pueblo cuyo destino van a determinar.

Dudo que los asuntos que acabamos de tratar en los últimos párrafos sean, en cualquier sentido elemental, cuestiones empíricas. En todo caso, no es posible resolverlos empíricamente. No tenemos ningún índice fiable respecto a cuáles puedan ser los sentimientos populares durante una guerra civil. Y por razones más o menos similares, es virtualmente imposible valorar la fuerza, o la probable capacidad de resistencia, de cualquier tiranía bien asentada. No hay ninguna circunstancia en la que los extranjeros puedan dirigirse al régimen tiránico y decir: «La autodeterminación ha fracasado con claridad; no nos queda más remedio que intervenir». Y ello porque a menudo la revolución llega de manera inesperada, tal como alcanzó al Irán de los tiempos del shah la súbita insurrección de unas corrientes políticas previamente invisibles. La intervención niega la significación política de esas corrientes o su trascendencia moral. No son éstas negaciones que puedan justificarse empíricamente; son más bien negaciones (negaciones sujetas a principios) de la propia autodeterminación —bien porque sea excesivamente lenta o demasiado costosa, bien porque sus resultados no pueden preverse, bien porque el resultado probable se considera poco atractivo—. Por debajo de estas razones, no obstante, debe existir un principio alternativo. Y dicha alternativa sólo figura implícitamente en el artículo de Doppelt; es denominada «intervención reformista» por Beitz;[23] Luban nos proporciona sus fórmulas; y Wasserstrom le adjudica la pertinente etiqueta teórica al calificarla de «utilitarismo de los derechos».[24] Este principio supone un desafío radical

23. Beitz, *op. cit.*, pág. 413.

24. La noción de un «utilitarismo de los derechos» fue formulada originalmente por Robert Nozick en *Anarchy, State, and Utopia*, Nueva York, 1974,

para la integridad de la comunidad, y voy a considerarlo a continuación con algún detalle.

IV

No hay cosa más fácil que empezar con las fórmulas de Luban, la más importante de las cuales dice simplemente lo siguiente: «Una guerra justa es 1) una guerra en defensa de los derechos humanos socialmente fundamentales (derechos sujetos al principio de proporcionalidad) […]».[25] Los derechos socialmente fundamentales incluyen el derecho a la seguridad, tanto frente a los gobiernos tiránicos como frente a los invasores extranjeros, y el derecho a la subsistencia. Luban no justifica una guerra por el hecho de que su objetivo sea defender la democracia o la justicia social, aunque Doppelt y Beitz, al menos en apariencia, sí que están dispuestos a justificarla por esas razones.[26] Desde luego, ésta es una

pág. 28. Nozick prosigue su argumentación afirmando, desde una perspectiva kantiana, que los derechos deben comprenderse como restricciones ejercidas sobre la acción, en vez de como objetivos de una política de máximos. Aunque no comparto sus puntos de vista sobre la esencia de la teoría de los derechos, ambos utilizamos el mismo concepto respecto a su estructura, y así lo refleja mi planteamiento en *Guerras justas e injustas*.

25. Luban, *op. cit.*, pág. 175.

26. No estoy seguro, sin embargo, de que Beitz esté dispuesto a defender una intervención *militar*. Cuando se atarea en revisar un libro sobre la guerra, ciertamente parece estarlo. Sin embargo, en su propio libro, introduce un argumento similar al decir que desearía «dejar a un lado la cuestión de la intervención militar» y hablar sólo de «las políticas de interferencia que […] no llegan a emplear realmente la violencia» (*Political Theory and International Relations*, Princeton, 1979, pág. 72). Por mi parte, en *Guerras justas e injustas* me he preocupado únicamente de la intervención militar, aunque los argumentos que allí presentaba sí eliminaban todo condicionamiento que pudiera imponerse desde el exterior sobre las disposiciones constitucionales internas (tal como ilustraré más adelante con un ejemplo). No pretendo, sin embargo, anular todo esfuerzo que pudiera realizar un Estado para influir sobre otro ni todas las posibles vías de presión diplomática o económica. No hay duda de que es difícil establecer los límites adecuados, pero la exacta localización de tales límites no es un asun-

licencia con graves implicaciones. O tal vez sea algo más que una licencia: dado que los derechos sociales básicos «representan una demanda de toda la humanidad en favor de toda la humanidad», podría suceder que Luban estuviera afirmando que estamos obligados a combatir en cuantas guerras justas podamos participar; llegando incluso al punto de quedar exhaustos e incapacitados para proseguir. En ese caso, el «utilitarismo de los derechos» tendría las mismas consecuencias que el utilitarismo ordinario, y no nos dejaría tiempo para ocuparnos de nosotros mismos. Pero no tengo que abundar en esta línea argumental.

Si los derechos no constituyen una exigencia de intervención, entonces es difícil ver por qué razón debe denominárseles derechos (en el sentido de Luban) o por qué tiene que poner Luban objeciones a mi propio planteamiento, pues es un planteamiento que también permite intervenir en contra de aquellos gobiernos que asesinan o dejan morir de hambre a su propia población. Sospecho que intenta alcanzar una permisividad más amplia —tal como, sin duda, es el caso de los demás— para poder intervenir no sólo contra los gobiernos que violan su catálogo de derechos —unos derechos, por cierto, mezquinamente concebidos—, sino también contra todos los gobiernos represivos y contra todos los gobiernos que son, o parecen, indiferentes ante la pobreza de su propia gente. De ahí que la expresión «en defensa de los derechos», pese a ser técnicamente correcta, sea políticamente desconcertante. Dado que se trata de derechos que la gente no disfruta en los casos pertinentes, que son derechos que las personas pueden incluso no saber que poseen, el propósito real de las guerras justas se describe mejor del siguiente modo: combate emprendido, bien para establecer o hacer cumplir determinados derechos, bien para elevar al máximo su efectividad, bien para ampliar la población sobre la que deban tener efecto. Elevar al máximo la efectividad de los derechos se parece mucho a perseguir el máximo de bienestar —de ahí que se hable de un «utilitarismo de los derechos»—, aunque con la importante salvedad de que dicho máxi-

---

to que debamos debatir aquí, ya que todos mis críticos, con la única posible excepción de Beitz, están dispuestos a admitir que se «emplee realmente la violencia» en países distintos a los suyos, con el fin de procurarles un beneficio.

mo sólo puede tratar de alcanzarse por medios militares hasta cierto punto. Con todo, cualquier disfrute adicional de derechos, como sería, por ejemplo, cualquier bienestar extra, probablemente no conseguirá compensar los costes de la lucha.

¿A quién se concede una licencia de tan largo alcance como ésta? ¿Quién deberá hacer los cálculos cruciales? Se trata en principio, supongo yo, de una licencia que se concede a todos los extranjeros. Sin embargo, en la práctica y en la actualidad, lo lógico es que se conceda a los funcionarios de los Estados extranjeros; mañana, quizá, se extienda a algún conjunto de burócratas globales que actúen por sí mismos o que ejerzan como asesores y agentes de una asamblea universal. Ahora bien, cabe preguntar, ¿por qué a ellos? Y aquí es donde encuentra el adecuado punto de partida un tipo de argumento más serio sobre los derechos. Los derechos son, en un importante sentido, principios distributivos. Son elementos que establecen un reparto de la autoridad que deberá hacerse cargo de la toma de decisiones. Cuando describimos los derechos individuales, asignamos a los individuos una cierta autoridad para dar forma a sus propias vidas, y negamos que los funcionarios, incluso los bienintencionados, puedan quedar autorizados para interferir. La descripción de los derechos comunitarios establece una afirmación similar y una parecida negación. En el caso de los individuos, establecemos un determinado ámbito para la elección personal; en el caso de la comunidad establecemos un cierto ámbito para la elección política. A menos que esas áreas queden claramente delimitadas y protegidas, es probable que ambos tipos de elección se vuelvan problemáticos.

Sin embargo, mis críticos podrían argumentar que, a menos que se hagan democráticamente, las decisiones políticas son siempre problemáticas, y añadir que no es demasiado verosímil considerar que ésas sean las libres decisiones que adopta la comunidad. No vale la pena proteger la esfera en la que toman sus decisiones los tiranos, los oligarcas, las clases dirigentes, las castas sacerdotales y las camarillas militares. Los únicos Estados que estipulan derechos contra toda intervención externa son los Estados liberales y los democráticos. Esa cláusula se apoya sobre una (supuesta) equivalencia interna: la de que únicamente han de protegerse de toda intervención las elecciones que unos individuos mínimamen-

te racionales puedan efectuar en ausencia de coacción. Sin embargo, la producción de un régimen autoritario no es ningún signo de que una comunidad política padezca una perturbación colectiva o una incapacidad radical. De hecho, la historia, la cultura y la religión de una comunidad pueden tener unas características favorables para que los regímenes autoritarios surjan, por así decirlo, espontáneamente y supongan el reflejo de una visión del mundo o un modo de vida ampliamente compartido. Esos modos de vida y esas visiones de mundo pueden estar equivocados o no haber sido bien concebidos, pero no son necesariamente descabellados. Por supuesto, los regímenes autoritarios no son formas de vida que se escojan libremente; pero ningún grupo concreto de personas en ningún tiempo dado escoge libremente, de entre toda la gama de alternativas, su particular conjunto de instituciones políticas. Las instituciones tienen historias; son el resultado de largas pugnas. Y no es posible que las comunidades sólo estén protegidas contra la intervención en caso de que esas pugnas hayan dado un único resultado filosóficamente correcto o universalmente aceptado (o un pequeño número de resultados correctos o aprobados). Esto no equivaldría a proteger únicamente a los individuos libres; se parecería más a proteger tan sólo a los individuos que hayan llegado a ciertas conclusiones, opiniones, estilos de vida, etc.

La diferencia entre mis propios puntos de vista y los de mis críticos puede resaltarse aún más si consideramos un caso hipotético concebido para neutralizar la valoración de la proporcionalidad y todas las demás cuestiones que plantea el uso de la fuerza. Todavía será más aguda esa diferencia si nos concentramos exclusivamente en la cuestión de la integridad comunitaria. Imaginemos, pues, un país llamado Argelia en el que un grupo de revolucionarios accede al poder tras haberse comprometido a crear un Estado democrático y secular en el que todos los ciudadanos tengan los mismos derechos. El régimen que en realidad establecen, o el que se creó como resultado de sus luchas internas, es muy distinto: se trata de una dictadura militar y de una «república» religiosa carente de libertades civiles y políticas, y brutalmente represiva. Y este régimen se ha instalado no sólo porque ha accedido al poder una nueva élite política que responde a todos los desafíos, sino también porque las mujeres han vuelto a aceptar su tradicio-

nal subordinación religiosa a la autoridad patriarcal. Es evidente, sin embargo, que este régimen (a diferencia del que los revolucionarios tenían en mente al principio) posee profundas raíces en la historia argelina y asienta muy significativamente sus fundamentos en la cultura política y religiosa de Argelia. No es un régimen democrático; su carácter popular nunca se ha comprobado por medios democráticos; pero no cabe ninguna duda de que es un régimen argelino. Imagine ahora, además, que el gobierno sueco tuviera en sus manos un maravilloso compuesto químico que, añadido al suministro de agua de Argelia, fuera capaz de convertir a todos los argelinos, tanto a las élites como a las masas, en perfectos socialdemócratas al estilo sueco. Ese compuesto borraría de sus mentes la cultura política y religiosa que les es propia (y además no les dejaría ninguna sensación de pérdida). En vez de tal sensación, les proporcionaría el conocimiento y las competencias necesarias para crear un nuevo régimen respetuoso con el fundamental derecho de la seguridad, así como con las libertades políticas y civiles; un régimen capaz de dar un trato igualitario a las mujeres, y así sucesivamente. ¿Los suecos deberían usar ese compuesto químico? ¿Tienen derecho a usarlo? La fuerza del argumento depende de la predisposición que sienta el lector en cuanto a conceder a la socialdemocracia sueca un valor muy superior al del «socialismo» argelino. Doy por supuesta la realidad de esa valoración y, sin embargo, estoy seguro de que los suecos no utilizarían el compuesto químico. No lo utilizarían porque, históricamente, la religión y la política del pueblo argelino son elementos que constituyen un valor para sus gentes (a pesar de que los individuos argelinos no hayan escogido su religión ni su política de entre una amplia gama de alternativas posibles), elementos que nuestra valoración no puede ignorar. Puede parecer paradójico afirmar que el pueblo argelino tiene derecho a un Estado en cuyo seno vayan a violarse sus derechos. Sin embargo, éste es probablemente, dado el ejemplo que acabo de exponer, el único tipo de Estado que pueden llamar propio.

Tampoco sería diferente el caso si hubiese un movimiento político democrático o uno feminista en el interior de Argelia. Y no lo sería porque los extranjeros no pueden juzgar la fuerza relativa de estos movimientos ni dejar que sustituyan al conjunto del pue-

blo, al menos no hasta que hayan logrado el apoyo suficiente para poder transformar la política argelina a su manera. Es posible que se inicie un largo proceso, que sin duda implicará la asunción de varios tipos de compromisos, de modo que cuando los movimientos ganen, si ganan, serán diferentes de lo que eran en su comienzo. Todo eso forma parte de la autodeterminación argelina, un proceso político que también tiene un valor, a pesar de que no siempre sea hermoso y de que su resultado no se ajuste a las normas filosóficas de la política y la justicia social.

Los derechos individuales bien pueden derivar, tal como me inclino a pensar, de nuestras ideas sobre la personalidad y la capacidad como agentes morales, sin necesidad de que los pongamos en relación con los procesos políticos y las circunstancias sociales. Sin embargo, el cumplimiento de los derechos es otra cuestión. No se da la circunstancia de que uno pueda simplemente proclamar la existencia de una lista de derechos para después girar en redondo en busca de hombres armados que garanticen su efectivo cumplimiento. Los derechos sólo pueden hacerse cumplir en el seno de aquellas comunidades políticas que les han concedido un reconocimiento colectivo, y además, el proceso por el que alcanzan dicho reconocimiento es un proceso político que exige desarrollarse en un escenario político. El planeta no es —o no es aún— ese escenario. O mejor dicho, la única comunidad global existente tiene carácter pluralista, es una comunidad de naciones, no una humanidad, y los derechos reconocidos en su seno han sido siempre mínimos y fundamentalmente negativos, unos derechos pensados para proteger la integridad de las naciones y regular sus transacciones comerciales y militares.

Beitz parece creer que este orden mundial pluralista ha sido ya trascendido y que la integridad comunitaria es un concepto que pertenece al pasado. En un mundo en el que la interdependencia no hace más que aumentar, argumenta, la pretensión de que «los Estados son escenarios relativamente autosuficientes para el desarrollo político» es de una «falsedad evidente».[27] Del mismo modo que ningún hombre es una isla, tampoco hay ningún Estado que lo sea; ni siquiera Gran Bretaña, Japón o Singapur. Todos estamos impli-

27. Beitz, *op. cit.*, págs. 422-423.

cados en la política que practica nuestro vecino, todos somos responsables de todos y todos estamos expuestos (según parece) a la intervención de todos. No sé si es posible presentar alguna evidencia en favor de este punto de vista, y también ignoro las comparaciones que puedan hacerse con períodos históricos anteriores y cuáles puedan ser esos períodos. Probablemente, la perfecta autosuficiencia nunca haya existido. Por su parte, la autosuficiencia relativa me parece una verdad evidente. Cualquiera que la pusiera en duda tendría que sustentar sobre un sustrato psicológico el peso de la enorme importancia que los pueblos que han sido colonias conceden a su reciente independencia, así como la enorme importancia que dan los grupos revolucionarios al hecho de acceder al poder en sus propias comunidades políticas. En realidad, las explicaciones psicológicas son completamente innecesarias. El poder político en el seno de una determinada comunidad sigue siendo el factor crítico a la hora de moldear el destino de sus miembros. Por supuesto, ese destino (como todos los destinos) va adquiriendo forma en el marco que determinan los límites políticos y económicos, límites que pueden ser más o menos estrechos, ya que hay algunos Estados que tienen un margen de maniobra relativamente escaso. Y sin embargo, incluso los Estados económicamente dependientes, atrapados en mercados internacionales que escapan a su control, pueden alterar de forma espectacular las condiciones de su dependencia y el carácter de su vida doméstica. Seguramente, las historias de Yugoslavia tras la Segunda Guerra Mundial, las de Cuba en los años posteriores a 1960 o las de Irán durante los dos últimos años tienen la propiedad de sugerir con toda intensidad que lo que en realidad sucede en el interior de un país no es, primordialmente, más que una función de los procesos políticos locales. Una decisión interna (o una revolución interna) puede provocar en un país cambios que ninguna medida que pudiera adoptar otra nación, si exceptuamos la de proceder a una invasión, sería capaz de lograr.

De este modo, la comunidad política con su gobierno, es decir, con su Estado, sigue constituyendo el escenario decisivo de la vida política. No es algo que haya sido trascendido —y existen dos importantes razones, en mi opinión, por las que conviene meditar durante largo tiempo antes de intentar esa superación—. La primera de esas razones es la prudencia. Si el resultado de los pro-

cesos políticos en los escenarios de cada comunidad concreta acostumbra a ser brutal, entonces deberá asumirse que los resultados que se obtengan en el escenario global también serán frecuentemente brutales. Y se trataría, además, de una brutalidad mucho más eficaz y, por consiguiente, mucho más peligrosa, ya que no habría lugar alguno en el que refugiarse políticamente ni tampoco sería posible hallar ningún ejemplo de alternativa política.

La segunda razón tiene que ver con la propia naturaleza de la vida política. La política (en tanto que actividad distinta de la simple coacción y la manipulación burocrática) depende de la historia compartida, del sentimiento comunitario y de las convenciones aceptadas; es decir, depende de una versión ampliada de la «amistad» aristotélica. Todas estas cuestiones son tan problemáticas para el Estado moderno que es difícil concebir cómo habrían de articularse a escala global. La vida y la libertad comunitaria exigen la existencia de unos «escenarios para el desarrollo político relativamente autosuficientes». Si irrumpimos en los enclaves de esa relativa autosuficiencia habremos destruido las comunidades. Y esa destrucción representa una pérdida para los individuos que forman parte de la comunidad (a menos que venga a salvarles de una masacre, de la esclavitud o de la expulsión); supone la pérdida de algo valioso, de algo cuyo valor es claramente percibido por los miembros de la comunidad, algo a lo que tienen derecho: un derecho que implica la participación en el «desarrollo» de lo que se está produciendo y que sólo puede prosperar en el recinto relativamente autosuficiente de la comunidad. De ahí que la distinción entre derechos del Estado y derechos del individuo sea simplista y esté mal encaminada. Frente a los extranjeros, los individuos tienen derecho a tener su propio Estado. Frente a los funcionarios estatales, tienen derecho a la libertad política y civil. Sin el primero de esos derechos, el segundo carece de sentido: del mismo modo que los individuos necesitan una casa, los derechos precisan de una ubicación.

V

El argumento que acabo de exponer se entenderá quizá mejor como una defensa de la política, mientras que los de mis detracto-

res reproducen lo que considero como una simple variante de la tradicional aversión filosófica hacia la política. Esta aversión se reconoce de manera más inmediata en el razonamiento utilitarista que habitualmente se imputa a los burócratas, reales o imaginarios. Pero también se hace patente entre los teóricos del derecho siempre que éstos asignan la misión de hacer cumplir los derechos a unas autoridades que se encuentran fuera de la arena política, y a las que se permite (o se exige) que actúen incluso en el caso de que no hayan obtenido un consentimiento previo. No tengo la menor duda de que esa asignación de cometidos es una necesidad que afecta incluso a mi propio argumento, tal como señalan las tres excepciones, de modo que puede decirse que la cuestión se reduce al hecho de dónde trazar el límite entre, por un lado, la garantía externa del cumplimiento de la ley (ya sea por medios burocráticos o militares) y, por otro, el ámbito de la decisión política. Con todo, sospecho que la discrepancia va más allá de lo que es posible expresar. Es una discrepancia que tiene que ver con el respeto que estamos dispuestos a profesar al proceso político y que también se relaciona con el margen de maniobra que consideramos oportuno concederle. Es algo que depende de que aceptemos o no la naturaleza del proceso político, pese a toda su confusión e incertidumbre, pese al hecho inevitable de que nos obligue a asumir compromisos y a efectuar concesiones, pese a su frecuente brutalidad. Es algo relacionado con la gama de resultados que estamos dispuestos a tolerar, a aceptar como presuntamente legítima, aunque no nos sintamos necesariamente inclinados a secundarla. «Para Walzer», escribe Doppelt, los Estados que poseen ese derecho colectivo de la soberanía «pueden violar los derechos individuales de todos [sus] ciudadanos o de alguno de sus grupos».[28] No, no concedo semejantes permisos. Obviamente, me opongo a todas esas violaciones. Pero no creo que la oposición de los filósofos sea una base suficiente para abogar en favor de la invasión militar. En realidad, puede suceder que, como el príncipe Hamlet, hayamos nacido para hacer justicia, pero hemos de hácerla, o tratar de hacerla, mediante la elaboración de argumentos razonados, no mediante el envío de tropas armadas.

28. Doppelt, *op. cit.*, pág. 25.

4. POLÍTICA Y MORAL EN KOSOVO*

Mientras escribo este artículo aún no han cesado los bombardeos de la OTAN sobre Yugoslávia y prosigue la destrucción serbia de la sociedad kosovar. No hay duda de que la campaña serbia tuvo que haberse planeado antes del comienzo de los bombardeos; la logística que implica el desplazamiento de cuarenta mil soldados es de una enorme complejidad. En ciertas zonas de Kosovo, las crudas realidades de la limpieza étnica eran ya visibles antes de que se tomara la decisión de atacar a los serbios con misiles y bombas inteligentes. Además, si tenemos en cuenta el historial serbio en Bosnia, la movilización de soldados en las fronteras de Kosovo y el éxodo ya iniciado por los refugiados, la intervención militar me parece enteramente justificada, incluso obligatoria. Sin embargo, el brutal desalojo de Kosovo en las semanas que siguieron a estos movimientos no deja de ser, en cierto sentido, una respuesta a las incursiones aéreas de la OTAN, del mismo modo que la rapidez con que se ha llevado a cabo dicho desalojo es obviamente una respuesta, un esfuerzo por generar hechos consumados sobre el terreno antes de que (según parece creer Milosevic) cesen los bombardeos y se reanuden las negociaciones. La limpieza étnica es perfectamente compatible con la campaña aérea y resulta, en parte, una consecuencia suya.

Desconozco cuáles eran las expectativas de los jefes militares de la OTAN el pasado marzo, aunque, desde luego, la expectativa que se ha inducido sobre los ciudadanos corrientes, tanto en Estados Unidos como en Europa, ha consistido en asociar los bombardeos con una solución razonablemente rápida del problema.

* Michael Walzer, «Politics and Morality in Kosovo», en *Dissent*, n° 3, julio de 1999.

Una vez más, nuestra fe en el poderío de la aviación se revela como una especie de idolatría que nos hace glorificar el poder de nuestros propios inventos. Con todo, hay una verdad que permanece a pesar de la existencia de dichos inventos: las bombas inteligentes son incapaces de detener a un grupo de soldados armados con fusiles que avanzan casa por casa en una aldea de montaña. Lo único que puede detenerlos son otros soldados armados con fusiles.

Pese a esta evidencia, los países que participan en la intervención de la OTAN se han comprometido, al menos por el momento, a no enviar tropas armadas. Obviamente no se trata de una promesa hecha a Milosevic, sino de un compromiso con los ciudadanos de todos los países de la OTAN: no enviaremos a sus hijos a la guerra. Probablemente, esta promesa fue uno de los requisitos previos a la intervención, y sólo cuando, tras un mes largo de bombardeos, se ha constatado la imposibilidad de vencer a los serbios, los líderes políticos tratan ahora de zafarse de ella. Nos habíamos comprometido moral y políticamente a proporcionar a los kosovares una solución tecnológica y, si la solución no funcionaba, o no lo hacía con la suficiente rapidez, nos habíamos mostrado dispuestos (o mejor dicho, tal como se está demostrando, no demasiado dispuestos) a suministrarles pan, mantas y vendajes. «Más que eso», dijimos, «no podemos hacer». Aquí hay algo que no encaja, porque ninguna de estas formas de ayuda representa un apoyo suficiente. Son acciones que no cumplen las exigencias de la política ni las de la moral.

Tal vez pueda darse el caso de que los bombardeos sirvan para derrocar a Milosevic; tal vez la OTAN acabe decidiendo que es preciso enviar tropas. Pero lo cierto es que la forma inicial de la intervención plantea un difícil interrogante. ¿Están moral o políticamente cualificados para intervenir los países cuyos ejércitos se niegan a exponer a riesgo alguno a sus soldados? Incluso defendiendo una causa justa y obedeciendo a la mejor de las intenciones, ¿cómo podemos estar dispuestos a usar la fuerza militar en un país ajeno si no aceptamos enfrentarnos a las consecuencias indeseables de nuestras propias acciones? Supongo que si en febrero o marzo nos hubiéramos mostrado visiblemente preparados para marchar sobre Kosovo, la limpieza étnica a gran escala podría ha-

berse adelantado. Pero esta excusa es demasiado fácil. La disuasión no es eficaz a menos que la amenaza sea real, y en este momento no está claro que ninguna de las democracias occidentales pueda representar una amenaza creíble.

Tenemos ejércitos que no pueden utilizarse, o que no pueden utilizarse fácilmente. Existen buenas razones democráticas e, incluso, igualitarias para esto. Obviamente, la seguridad nacional de Estados Unidos no corre peligro en Kosovo (y tampoco hay amenaza para la seguridad de ninguna nación europea, pero me propongo concentrar ahora la atención en Estados Unidos) y, por consiguiente, no es posible movilizar a los ciudadanos para que defiendan sus hogares y sus familias. En otros países, en tiempos ya lejanos, los combatientes de las guerras que se desarrollaban en lugares distantes eran militares de baja graduación o mercenarios, personas sin influencias políticas. Sin embargo, y a pesar de que Estados Unidos sigue siendo, incluso en grado creciente, una sociedad poco igualitaria, no hay madre o padre de soldado que carezca de influencia política. Esto es una ventaja para los estadounidenses, porque nuestros líderes políticos no pueden enviar soldados al frente sin persuadir al país de que la guerra es moral o políticamente necesaria, y de que la victoria exige y merece el sacrificio de las vidas de algunos estadounidenses. Hay, sin embargo, un camino más sencillo para estos mismos líderes. Pueden librar una guerra sin recurrir de ningún modo a la infantería y, por consiguiente, sin tener que convencer al país de la necesidad de la contienda. Es un camino más sencillo que, sin embargo, conduce a una anomalía moral: la que permite la aparición de una nueva y peligrosa desigualdad.

Aparentemente estamos dispuestos a matar a los soldados serbios; estamos dispuestos a correr el riesgo de que tanto los civiles serbios como los kosovares sufran lo que, eufemísticamente, llamamos «daños colaterales». Pero no estamos dispuestos a enviar a los soldados estadounidenses a la batalla. Muy bien, no soy ningún amante de las batallas y acepto sin reservas la obligación de los líderes democráticamente electos, que deben preservar las vidas de sus ciudadanos, de todos sus ciudadanos. Pero ésta no es una posición moral viable. *No debe uno matar a menos que esté uno dispuesto a morir.* No hay duda de que ésta es una máxima

muy severa, especialmente cuando sus dos pronombres no tienen el mismo referente (lo que sí sucedía en cambio cuando Albert Camus expresó por primera vez el argumento, en relación con el asesinato): el primer «uno» se refiere a los líderes de la OTAN; el segundo, a los hijos de los ciudadanos corrientes. Por consiguiente, esos líderes políticos no pueden lanzar una campaña concebida para matar a los soldados serbios, con la seguridad añadida de matar también a otros, a menos de que estén dispuestos a arriesgar las vidas de sus propios soldados. No es que puedan tratar, sino que deben tratar de reducir esos riesgos tanto como sea posible. Pero no pueden pretender, y nosotros no podemos aceptarlo, que las vidas de unos sean prescindibles y las de otros no lo sean.

Si un edificio está ardiendo y hay personas en su interior, los bomberos deben arriesgar sus vidas para sacarlas. Para eso están. Pero en este caso no se trata de nuestro edificio, y las personas de su interior no son nuestros conciudadanos. ¿Por qué deberíamos enviar entonces a nuestros bomberos? Los estadounidenses no pueden ser los bomberos del mundo.

Éste es un argumento familiar y no es inverosímil, a pesar de que a menudo lo utilizan personas que no parecen tener la menor confianza en apagar ningún fuego. Se lo he escuchado sobre todo a personas de la izquierda política (no sólo en Estados Unidos), y a ellos en particular va dirigida mi respuesta. En realidad, a Milosevic se le deberían haber parado los pies hace muchos años, tan pronto llegaron de Bosnia las primeras noticias de limpieza étnica. Y debió haber sido frenado por las potencias europeas. Los Balcanes son un lío armado por los europeos. El imperio austrohúngaro se hizo un hueco en este lugar; Alemania libró una guerra en Yugoslavia; los italianos invadieron Albania; los ingleses proporcionaron armas a los partisanos de Tito. Hay una larga historia de intervenciones militares e intrigas diplomáticas. Pero hoy en día, Europa, en tanto que potencia militar, sólo existe como aliada de Estados Unidos. Ésta no es una verdad eterna, y las personas que creen en el pluralismo internacional y en el equilibrio de poder pueden mantener la esperanza de que surja una Unión Europea independiente y provista de un ejército que esté bajo su mando exclusivo. Pero, por ahora, sigue siendo cierto que no es

posible ninguna intervención en Kosovo sin una decidida implicación por parte de Estados Unidos. Si lo que queremos es detener a Milosevic, debemos ofrecer argumentos sobre cómo arreglárnoslas para llevarlo a cabo, pero nadie discute quién puede hacerlo.

Eso no nos convierte en los bomberos del mundo. Fueron los vietnamitas los que detuvieron a Pol Pot en Camboya; los tanzanos, quienes frenaron a Idi Amin en Uganda; los indios, los que se encargaron de poner fin a las matanzas del Pakistán Oriental; los nigerianos, quienes penetraron en Liberia. Algunas de estas acciones fueron intervenciones militares unilaterales, otras (como la intervención de Nigeria, por ejemplo, y ahora la campaña de Kosovo) fueron actos realizados a tenor de las alianzas vigentes en la región. Muchas personas de izquierda suspiran por un mundo en el que la ONU, y sólo la ONU, pueda actuar en esos casos. Pero dada la estructura oligárquica del Consejo de Seguridad, no es posible contar con este tipo de actuación: en la mayoría de los casos que acabo de enumerar, la intervención de la ONU habría sido vetada por alguna de esas oligarquías. Tampoco estoy seguro de que el mundo mejorara por tener una única instancia de salvamento internacional. Los hombres y las mujeres del edificio en llamas probablemente tengan más oportunidades si pueden solicitar la ayuda de más de una brigada de bomberos.

Con todo, lo que reviste la mayor importancia para el futuro de la izquierda política es que los ciudadanos de Estados Unidos, los activistas de este país y sus partidarios en todo el mundo perciban esos incendios como lo que son: siniestros deliberados, obra de pirómanos, actos terriblemente peligrosos cuyo objetivo es el de provocar muertes. Desde luego, cada incendio posee su propio y complejo trasfondo social, político y económico. Sería estupendo que los pudiésemos comprender a fondo. Sin embargo, una vez que ya se ha declarado el fuego, lo que se requiere es algo cuyo calado sea notablemente menor que el de una comprensión completa: se precisa la firme voluntad de acabar con el fuego y de encontrar bomberos, en las inmediaciones si es posible, dándoles el apoyo que necesiten. Desde una perspectiva moral y política, no creo que importe demasiado si este incendio en particular es o no peligroso para mí y los míos. Simplemente no puedo limitarme a

permanecer sentado y contemplar las llamas. O, mejor dicho, el precio de sentarme y mirar absorto revierte en un tipo de corrupción moral que las personas de izquierda (y otros también) deben combatir en todos los casos.

5. EL LIBERALISMO Y EL ARTE DE LA SEPARACIÓN*

La justicia en las instituciones

Podemos considerar al liberalismo como una cierta forma de trazar el mapa del mundo político y social. El mapa antiguo, preliberal, proponía la imagen de una extensión de tierra esencialmente uniforme, dotada de ríos y de montañas, de villas y de ciudades, pero carente de fronteras. «Cada hombre era una pieza del continente», escribió John Donne, «y el continente estaba formado por una sola pieza». La sociedad se concebía como una totalidad, como algo orgánico e integrado. Se podía estudiar desde el punto de vista de la religión, de la política, de la economía o de la familia, pero todos esos conocimientos se entrelazaban para constituir una realidad única. La Iglesia y el Estado, la Iglesia de Estado y la universidad, la sociedad civil y la comunidad política, la dinastía y el poder, las obligaciones y la propiedad, la vida pública y la vida privada, los pequeños negocios y el hogar: cada una de estas parejas, de manera misteriosa o no, estaba unificada y sus elementos eran indisolubles. Los teóricos liberales preconizaron y aplicaron el arte de la separación, oponiéndose de este modo al mundo antiguo. Trazaron líneas que delimitaban los dominios específicos y, así, compusieron un mapa sociopolítico que todavía hoy nos resulta familiar. La separación más famosa es la del «muro» erigido entre la Iglesia y el Estado, pero existen muchos más. El liberalismo es un mundo de muros, y cada uno de ellos engendra una nueva libertad.

Así es como actúa el arte de la separación. El muro erigido entre la Iglesia y el Estado crea una esfera para la actividad religiosa, para el culto público o privado, para las congregaciones o para las

* Michael Walzer, «Liberalism and the Art of Separation», en *Political Theory*, agosto de 1984.

conciencias individuales; una esfera en la que no han de inmiscuirse ni los políticos ni los funcionarios. La reina Isabel* hablaba como una liberal —minimalista, desde luego— cuando decía que «no abriría una ventana en el alma de los hombres para sorprenderles».[1] Los creyentes quedan libres de toda coacción oficial o jurídica. Pueden elegir su propia vía de salvación, pueden hacerlo de manera individual o colectiva y pueden, incluso, no descubrirla nunca; también pueden rechazar toda búsqueda de la salvación. Es una decisión que sólo les concierne a ellos: eso es lo que llamamos libertad de conciencia o libertad religiosa. Del mismo modo, la frontera que se traza entre la Iglesia de Estado y las universidades crea las libertades académicas, que daban a los profesores tanta libertad de enseñanza como libertad de culto habían alcanzado los creyentes. La universidad toma el aspecto de una plaza fuerte. En el jerarquizado mundo de la Edad Media, las universidades estaban jurídicamente fortificadas: los estudiantes y los profesores constituían un grupo privilegiado y estaban exentos de las penas y castigos a los que estaba sujeto el común de los mortales. Pero esta libertad era una consecuencia de la integración de la universidad y de la Iglesia (hay que tener en cuenta que tanto los estudiantes como los profesores eran clérigos) y, por consiguiente, consecuencia de la integración de la Iglesia y del Estado. Justamente a causa de esta integración, los letrados no podían disfrutar del privilegio de exhibir un pensamiento herético. Hoy las universidades ya no están fortificadas jurídicamente, pero son autónomas desde el punto de vista intelectual. Los estudiantes y los profesores ya no disfrutan de privilegios jurídicos, pero son, al menos en principio, completamente libres en la esfera del conocimiento.[2] Pueden, de manera individual o colectiva, criticar, cuestionar, recelar o rechazar las creencias establecidas en su sociedad. Y aun es más probable que

* Isabel I, reina de Inglaterra (1533-1603). Una de sus primeras medidas fue restablecer el protestantismo y dar una configuración oficial al anglicanismo. (*N. del t.*)

1. J. E. Neale, *Queen Elizabeth*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanich, 1934.

2. Las exenciones del servicio militar quizá sean una versión moderna de esas libertades medievales. Es una confusión entre el Estado y la universidad, no porque la libertad universitaria se vea entorpecida, sino por el hecho de que se niega un principio político (el de la igualdad de los ciudadanos frente al reclutamiento).

decidan hacer uso de su facultad de alentar dichas creencias y que lo hagan, generalmente, de un modo convencional, pese a que en ocasiones su aliento posea un ímpetu nuevo y experimental.

Del mismo modo, la separación de la sociedad civil y de la comunidad política hace aparecer las esferas de la competencia económica y la libre empresa, la del mercado de bienes, la del trabajo y la del capital. Aquí me interesa el primero de estos mercados, concediendo a la idea de libre mercado su acepción más amplia. En este sentido, los compradores y vendedores de bienes son completamente libres de entenderse como mejor les parezca para comprar o vender cualquier cosa y al precio que fijen de común acuerdo, sin interferencia de ningún funcionario público. No se establece un precio justo, o por lo menos no existe ningún reglamento que fije ese precio justo, del mismo modo que tampoco existen leyes suntuarias ni restricciones relacionadas con la usura ni normas de calidad o seguridad ni salarios mínimos, etc. La máxima *caveat emptor*, que sea el comprador quien se preocupe, sugiere que la libertad de mercado implica ciertos riesgos para el consumidor. Pero ocurre lo mismo con la libertad de religión: unos adquieren productos peligrosos mientras que otros se convierten a doctrinas falsas. Los hombres y las mujeres libres deben soportar esos riesgos. Si mi propósito no fuera sencillamente describir el mapa diseñado por los liberales y mostrar que no concede a los bienes menor amplitud que a las creencias, expondría mis dudas sobre la pertinencia de semejante analogía, pues los productos peligrosos exponen a riesgos reales, mientras que los peligros de las falsas doctrinas sólo son especulativos.

Consideremos otro ejemplo: la abolición del principio dinástico separa a la familia del Estado y permite la creación de un equivalente político partiendo del principio que atribuye los cargos y las funciones según el mérito, que es la forma más elevada, podríamos decir, del mercado laboral. Solamente el primogénito de una descendencia previamente designada puede ser rey, pero cualquiera puede ser presidente del gobierno o primer ministro. De manera más general, la frontera que separa la posición social y política de la propiedad familiar crea una esfera de cargos y de funciones y, por lo tanto, hace emerger la libertad de concursar para acceder a cualquier empleo público o privado, de valerse de una

vocación, de pretender un cierto nivel salarial, de especializarse, etc. La idea de que la vida de cada uno es un proyecto personal probablemente encuentra ahí su origen. Como idea ha de oponerse a la noción de que la vida de cada uno supone la perpetuación de una herencia individual: por un lado, la autodeterminación como resultado del esfuerzo y del logro personal; por otro, la predeterminación por el nacimiento y la sangre.

Un último ejemplo: el de la separación de la vida pública y la vida privada. Esa separación crea la esfera de la libertad individual y familiar, delimita la intimidad y el hogar. En los últimos tiempos se la ha descrito con los rasgos de una esfera de libertad sexual. Ésta es, ciertamente, un espacio de libertad, pero no lo es ni en origen ni en esencia. La vida privada engloba un campo muy amplio de intereses y de actividades en las que no interviene la norma estatal —lo que se aplica, con excepción del incesto, la violación o el asesinato, a todo cuanto decidamos hacer en nuestro hogar o con nuestros allegados y amigos: leer libros, hablar de política, llevar un diario, transmitir nuestros conocimientos a nuestros hijos, cultivar (e incluso descuidar) nuestro jardín—. «Cada uno manda en su casa» (*Our homes are our castles*), cada uno es su propio jefe, libre de todo tipo de vigilancia. Es precisamente sobre este tipo de libertad, que nos parece tan evidente, sobre el que hemos de insistir con especial vehemencia, ya que ha escaseado tanto en la historia de la humanidad (las cámaras de televisión que describe Orwell en su obra *1984* son una ilustración particularmente espantosa de la violación de la intimidad del hogar). «Soy el rey en mis dominios»: ésa fue la primera reivindicación de aquellos cuya morada estaba fortificada, y de la que, durante mucho tiempo, fueron sus únicos defensores. Hoy en día, cualquier transgresión de este principio provoca la indignación y la ira, incluso entre los ciudadanos más corrientes. Concedemos un gran valor a nuestra vida privada, tanto si la utilizamos para entregarnos a la realización de actividades apasionantes o singulares, como si no es ése el caso.[3]

* * *

3. El arte de la separación representa una cuestión importante para el liberalismo contemporáneo, como lo demuestra el ejemplo de Rawls, en su obra

El arte de la separación nunca ha gozado de una consideración excesivamente buena por parte de la izquierda, y aun menos por parte de la izquierda marxista, que en la mayor parte de las ocasiones la ha considerado más una construcción ideológica que una empresa práctica. Las personas de izquierda han defendido con frecuencia la fundamental interdependencia existente entre las diferentes esferas sociales, así como las cadenas de causalidad, directas o indirectas, que emanan de la economía. Desde el punto de vista marxista, el mapa liberal es sólo un artificio, un sofisticado ejercicio de hipocresía. Por lo tanto, los dogmas religiosos establecidos se adaptan a las necesidades ideológicas de la sociedad capitalista; las universidades se organizan con el objeto de renovar el escalón superior de la fuerza de trabajo capitalista; el Estado capitalista garantiza y financia las cuotas de mercado de las compañías y grupos más potentes; los cargos y las funciones, pese a no ser jurídicamente hereditarios, se transmiten e intercambian, no obstante, en el seno de la élite capitalista que se halla en el poder; y en nuestros hogares no somos libres, sino en la medida en que lo que hagamos en su interior no ponga en riesgo el orden capitalista, es decir, mientras no le cause ningún tipo de perjuicio. Los liberales dibujan fronteras y las denominan muros, como si tuvieran la solidez concreta de las paredes de ladrillos o de piedra. Sin embargo, se trata sólo de líneas planas, doctrinales y vacías de sustancia. El universo social contemporáneo no es más que un todo orgánico, un todo menos alejado del feudalismo de lo que solemos pensar. En nuestra jerarquía de bienes dominantes, la riqueza mercantil ha sustituido a la riqueza del terrateniente, y aunque esta modificación ha repercutido de forma contundente en todas las esferas de la vida social, no ha logrado en cambio transformar la esencia del sistema.

Teoría de la justicia. Estos dos principios, dice, presuponen «que la estructura social consta de dos partes más o menos distintas, aplicándose el primer principio a una y el segundo a la otra. Así, distinguimos entre los aspectos del sistema social que definen y aseguran las libertades básicas iguales y los aspectos que especifican y establecen desigualdades económicas y sociales» (*Teoría de la justicia*, Madrid, FCE, 1995, pág. 82). Rawls vuelve a trazar así la vieja línea divisoria que separa al Estado del mercado de forma distinta a la que yo propongo aquí.

Sin embargo, Marx pensaba que el arte liberal de la separación había resultado en realidad demasiado eficaz, puesto que tuvo como consecuencia —y así lo describió en su ensayo sobre la cuestión judía— la creación de «un individuo separado de la comunidad, replegado sobre sí mismo, concentrado enteramente en la preocupación por su interés personal y dado a actuar según sus propios caprichos». Más adelante retomaré este argumento, ya que constituye un análisis importante de los fundamentos teóricos del proyecto liberal. Por el momento, sin embargo, nos contentaremos con recordar que, según la visión de Marx, incluso el egoísmo de los individuos aislados no es más que un producto de las relaciones sociales; un egoísmo que ha llegado a ser necesario debido a las relaciones de producción y que se ha extendido a todas las esferas de la actividad social. La sociedad se mantiene como una entidad organizada, aunque sus miembros ya no sean conscientes de pertenecer a ella. El objetivo de los marxistas era restaurar esa conciencia, o mejor aún, consistía en conducir a hombres y mujeres hacia un nuevo concepto de «independencia» y, de este modo, permitirles retomar el control de su vida en común. Para Marx, la separación, cuando era real, era algo que era preciso superar. Las instituciones independientes, como la Iglesia, la universidad e incluso las familias, no tenían lugar en su proyecto; sus problemas específicos sólo se resolverían mediante la revolución social. Para Marx, la sociedad sólo puede gobernarse como un todo, lo que en el momento presente significa que ha de estar regida por una sola y única clase y, en último término, por todos sus miembros en una labor conjunta.

La crítica de la izquierda sobre la separación liberal puede, sin embargo, adoptar una forma diferente y pretender, por un lado, que el liberalismo sólo sirva a los intereses sociales particulares y, por otro, que haya limitado y adaptado su arte a esa única finalidad. Se hace entonces necesario conseguir que este arte sea imparcial o lograr por lo menos, si se trata de un proyecto utópico, que sirva a un campo de intereses más vasto. A semejanza de las instituciones de la sociedad civil que gozaban de la protección estatal, a partir del momento en que se amplía el campo de los intereses se hace necesario proteger a esas instituciones del nuevo poder que emerge de la propia sociedad civil: el poder de la riqueza. El

reto no consiste en abolir la separación, como deseaba Marx, sino en aplicarla y extenderla, en incorporar esa herramienta liberal y ponerla al servicio del socialismo. Los ejemplos más importantes de esta ampliación del arte de la separación pueden observarse en los ámbitos del poder privado y la democracia industrial, y aquí defenderé hasta cierto punto esta ampliación. Sin embargo, y antes que nada, es necesario insistir en el hecho de que también son importantes las separaciones ya verificadas en el campo teórico, aunque esa verificación no se haya visto refrendada siempre en el terreno práctico. Incluso el acceso a los puestos y cargos en función de los méritos es una exigencia de la izquierda, y no sólo una reclamación liberal. Y es que el socialismo no conseguirá jamás una victoria mientras los partidos y los movimientos socialistas sigan dirigidos por una oligarquía gerontocrática cuyos miembros, salidos de las clases medias instruidas, coopten a sus propios sucesores, según el modelo descrito por Roberto Michels.[4] Si deseamos que algunos trabajadores e intelectuales, personas enérgicas y dotadas de formación política, alcancen puestos de dirección, hace falta que dispongan de un espacio necesario para desarrollar sus talentos y gestionar sus propias carreras. De manera más general, la visión que Marx tenía sobre la autodeterminación individual y colectiva necesita (pese a que el propio Marx no haya comprendido esa exigencia) que se preserve un espacio en cuyo interior puedan verificarse las elecciones reales. Sin embargo, un espacio semejante sólo puede existir si la riqueza y el poder se contienen y se limitan. En efecto, la sociedad está compuesta por un solo tejido, por lo menos en lo que a esto se refiere: sus diferentes componentes tienen en común un aire de familia; son el reflejo aparente de una determinación interna y genética (en el sentido sociológico y no biológico del término). Sin embargo, esta semejanza deja espacio suficiente a los equivalentes sociológicos de la rivalidad fraternal, de la escena familiar o de los hijos emancipados que poseen su propio apartamento. De este modo, los obispos critican la política que el gobierno define para la defensa nacional; las universidades dan cobijo a los disidentes extremistas; el Estado subvenciona

4. Roberto Michels, *Les Partis politiques*, París, Flammarion, colección «Champs».

y reglamenta la actividad de las empresas, etc. En cada uno de estos casos, las instituciones responden a su propia lógica y, al mismo tiempo, reaccionan también ante ciertas determinaciones del sistema. El libre funcionamiento de cada lógica interna sólo se puede evitar por una fuerza tiránica que transgreda las fronteras, que supere los muros que establece el arte de la separación. Según su mejor interpretación, el liberalismo se presenta como una herramienta que se esgrime contra semejante transgresión. Pero el liberalismo quedaría desprovisto de sentido y la tiranía se convertiría en una política superflua si no existiesen, o no pudiesen existir, Iglesias y universidades independientes además de Estados autónomos. Sin embargo, sí pueden existir, y de hecho existen en ciertos casos. El arte de la separación no es una construcción ilusoria o fantástica; constituye una adaptación necesaria, tanto moral como política, a las complejidades de la vida moderna. La teoría liberal refuerza y completa un proceso de diferenciación social a largo plazo. Desearía subrayar que si bien es frecuente que los teóricos hayan entendido mal este proceso, por lo menos han tenido el mérito de reconocer su importancia.

Los autores marxistas tienden a negar la trascendencia de este proceso. Según ellos, no es más que una transformación que no verifica la instauración de ninguna diferencia sustancial, lo consideran sólo como un acontecimiento, o como una serie de acontecimientos, cuyo marco principal es simplemente el mundo de las apariencias. Todas y cada una de las libertades del liberalismo son irreales. Por consiguiente, la libertad formal del trabajador sólo es una máscara que oculta la esclavitud salarial; y la libertad religiosa, de enseñanza, de empresa, la autodeterminación y la intimidad no son más que señuelos que esconden la voluntad de generar o robustecer la alienación: la forma es nueva, pero el fondo se mantiene idéntico. La dificultad de semejante análisis reside en el hecho de que no existe ningún modo pertinente de aplicarlo a la experiencia real de la política contemporánea; sólo es una abstracción y un caso de obstinación teórica. Nadie, entre quienes han vivido la experiencia de un Estado no liberal, estaría dispuesto a aceptar esta devaluación del alcance de las libertades liberales. Los logros del liberalismo son reales, aunque sigan siendo incompletos. Es difícil reconocer dichos logros desde el punto de

vista del pensamiento marxista, ya que la adhesión a las nociones de entidad orgánica y de transformación estructural no se ajusta en absoluto a los conceptos de «esferas diferentes» ni al de «instituciones autónomas». Pero como mi propósito no consiste en realizar tal ajuste, deseo seguir avanzando por la senda de la crítica que sostiene que los liberales no han sido suficientemente serios en la comprensión de su propio arte. Y añadiría, incluso, que en los casos en que han sido serios, se han orientado mediante una teoría inadecuada y engañosa que sólo ha conseguido extraviarlos. Como otras formas de la vida social o de la acción política, la empresa liberal se presta a más de una interpretación.

* * *

El arte de la separación no es sólo fuente de libertad; también es generador de igualdad. Volvamos a los ejemplos con los que he empezado mi análisis. La libertad religiosa anula el poder coercitivo de las autoridades religiosas y políticas y, de esta manera, crea el sacerdocio de todos los creyentes. La libertad de enseñanza posibilita —en teoría, ya que no siempre en la práctica— la protección de las universidades autónomas en cuyo seno resulta difícil pretender alcanzar una situación privilegiada para los niños nacidos en familias con una economía desahogada, o aristocráticas. En lo que se refiere al libre mercado, hay que decir que está abierto a todo nuevo concurrente, sin ningún tipo de consideración de creencia o de raza. Los parias y los desclasados pueden aprovechar, por tanto, las oportunidades que ese mercado les ofrece y, pese a que los resultados que se obtienen acostumbran a ser desiguales, se cuestiona la jerarquía social basada en la casta y en la sangre, así como la que se funda en el propio mérito. El hecho de considerar sólo las aptitudes de los individuos brinda las mismas oportunidades a las personas con méritos equivalentes. Por último, la idea de intimidad supone la atribución, desde el punto de vista de las autoridades, de un valor igual a todas las vidas privadas: el hogar ordinario y el castillo disfrutan de la misma protección.

Bajo la égida del arte de la separación, la libertad y la igualdad marchan al unísono y se incluyen, de hecho, en una misma definición: diremos que una sociedad moderna, compleja y diversifica-

da se caracteriza por la libertad y la igualdad cuando las separaciones que se han erigido se mantienen impermeables e impiden que un éxito obtenido en un ámbito social fundamental sea declarado válido, por este solo hecho, en otro ámbito; es decir, cuando se verifica que el poder político no regenta la Iglesia, ni la fe religiosa el Estado, etc. Si en el seno de cada uno de los dispositivos institucionales subsisten los malestares y las desigualdades, éstos no resultarán en absoluto preocupantes mientras reflejen la lógica de las instituciones y la de las prácticas propias de cada una de estas esferas y sólo de ellas (o incluso, como ya he defendido en mi obra *Las esferas de la justicia*, mientras los bienes sociales —como el conocimiento, la salud, la riqueza o las responsabilidades— se distribuyan en función de una visión compartida de su naturaleza y de su destino).[5]

Sin embargo, con excesiva frecuencia, observamos que las separaciones no han resistido. El éxito liberal ha consistido en proteger un gran número de instituciones del poder político. Ese éxito se ha traducido en una limitación de la esfera de actividad del poder político. Los liberales están siempre dispuestos a denunciar, como otros tantos ataques a la libertad y a la igualdad, la represión policial de una minoría religiosa en nombre de una verdad teológica, el cierre de empresas pequeño-burguesas en nombre de la planificación económica o el ataque a la intimidad y a la inviolabilidad de los domicilios en nombre de la moralidad, la ley o el orden. Hacen bien en reaccionar ante estos casos concretos. Sin embargo, estos ejemplos no son los únicos casos, ni los únicos tipos de casos, en los que la libertad y la igualdad resultan amenazadas. Tenemos que estudiar cuidadosamente las maneras en que la riqueza económica, una vez abolida la tiranía, puede adquirir formas tiránicas. La limitación del poder es un logro conseguido mediante la práctica del arte de la separación, pero ese mismo logro puede allanar el camino del poder privado. La noción de poder privado, tal y como la definen los pensadores de la ciencia política, se encuentra en el origen de la crítica de la izquierda al liberalis-

5. Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Nueva York, Basic Books, 1983 (trad. cast.: *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, México, FCE, 1991).

mo. La frontera entre la comunidad política y la sociedad civil se trazó de forma que pudiera establecer una demarcación entre el ejercicio de la toma de decisiones coercitivas y el libre intercambio. Aquí encontramos el origen de la abolición de la venalidad de los servicios y de la transferencia, en provecho del Estado, de las prerrogativas inherentes a la capacidad de impartir justicia y al derecho de reclutamiento que originalmente poseían las castas feudales. Aquí encontramos también la prohibición impuesta a los agentes del Estado que les impedía interferir en las transacciones mercantiles. Con todo, afirmar de buenas a primeras que el mercado se caracteriza solamente por el libre intercambio y que la coerción no debe desempeñar aquí papel alguno sería concebir una idea equivocada de la sociedad civil o hacer gala de una sociología muy mezquina. Los logros del mercado superan los límites del mercado (libre) de tres maneras, estrechamente relacionadas entre sí. En primer lugar, las flagrantes desigualdades de riqueza generan su propia forma de coerción, de modo que hay numerosos intercambios que sólo son libres en un sentido puramente formal. En segundo lugar, algunas de las manifestaciones del poder del mercado, en estructuras como las que encontramos en las grandes sociedades, por ejemplo, engendran modalidades de dirección y de obediencia en las que, incluso, las formas del intercambio llegan a parecerse en gran medida a las del poder político. En tercer lugar, la riqueza extrema, al igual que la propiedad o el control de las fuerzas de producción, se transforma fácilmente en poder puro, es decir, en poder en el más estricto sentido del término: de este modo, el capital echa mano con regularidad, y con éxito de un poder coercitivo que es propio del Estado.[6]

Aquí el problema no es tanto el de una falta de firmeza como el de un defecto de percepción. Los teóricos liberales no se percataron, literalmente, de la riqueza individual y del poder de las grandes compañías como fuerzas sociales dotadas de un peso político propio y diferente al de su valor en el mercado. Dichos teóricos tendían a instaurar un mercado libre, y pensaban que basta-

6. El mejor trabajo reciente sobre la transformación del poder del mercado en poder político se encuentra en Charles E. Lindblom, *Politics on Markets*, Nueva York, Basic Books, 1983.

ría con oponerse al intervencionismo del Estado y liberar a los empresarios. Pero un mercado libre y (relativamente) protegido de las tres formas de coerción que he descrito anteriormente necesita una estructura positiva. El libre intercambio no se mantiene por sí solo; necesita sostenerse en instituciones, reglas, hábitos y costumbres. Consideremos un instante la analogía con la religión. El arte de la separación ha actuado contra las teocracias, no sólo deslegitimando a la Iglesia, sino también privándola de riqueza y de poder. Además, no lo ha hecho en el solo nombre de la fe privada, sino también en nombre del autogobierno de las congregaciones. El sistema de las congregaciones religiosas no es, en modo alguno, la única disposición institucional surgida tras la separación de la Iglesia y el Estado, pero es la forma cultural más adecuada y la mejor a la hora de consolidar la separación. En la esfera económica, el arte de la separación debería funcionar del mismo modo contra el capitalismo de Estado y contra el Estado capitalista, pero no resultará eficaz si no se acompaña de expropiaciones, si no elimina las grandes concentraciones de capital y si no estimula la adopción de costumbres culturales pertinentes en el marco de la esfera económica. El equivalente económico de la libertad de conciencia es el espíritu de empresa individual, mientras que el espíritu del autogobierno de las congregaciones es la propiedad cooperativa. Sin expropiación y sin propiedad cooperativa, el mercado tiende a dar un giro que desvía el arte de la separación y, de este modo, se restablecen rápidamente nuevas conexiones entre los ámbitos antes separados. Como ya he indicado, se trata de conexiones entre el Estado y el mercado, aunque actualmente sean más bien conexiones establecidas por este último en vez de por el propio Estado, incontestablemente poderosas y profundas. Una riqueza incontenible, ilimitada, amenaza cada vez más a todas las instituciones y prácticas de la sociedad civil. La libertad de enseñanza, los cargos y puestos que se logran en función del mérito, la igualdad entre los «hogares» y los «castillos»: todo queda sujeto a su coerción. Resulta una coerción menos evidente y más insidiosa que la que ejerce el Estado, pero nadie puede dudar de la conversión de la riqueza en poder, privilegio y posición. Pero entonces, ¿dónde se encuentran los muros que circunscriben el mercado? En principio, puede que ya existan, pero no serán reales ni efectivos en tan-

to los poderes privados no se socialicen siguiendo el modelo que ya se utilizó para socializar las Iglesias y devolverlas a sus fieles. La democracia religiosa tiene que encontrar su paralelo en la democracia industrial. No intentaré definir aquí ninguna enmienda institucional. Hay muchas modificaciones que son compatibles con las dos condiciones cruciales: que no haya sitio para un poder económico que establezca y determine la política, del mismo modo que ya no lo hay para los prelados que reclaman la posesión de un brazo secular.

Esta analogía entre lo religioso y lo político nos permite entrever un liberalismo viable, es decir, un liberalismo basado en una fusión con el socialismo democrático. Pero éste, a su vez, seguirá siendo un socialismo democrático de naturaleza liberal, un socialismo que no exija la abolición del mercado (del mismo modo que no exige la abolición de la religión), sino su confinamiento en un espacio propio. Si tomáramos el ejemplo del socialismo no liberal, en el cual el Estado ejerce un control absoluto de la actividad económica, el mismo imperativo actuaría de manera inversa, no para confinar al mercado, sino, al contrario, para restablecer su independencia frente al poder político. De este modo, en Estados Unidos, el arte de la separación necesita limitar y transformar el poder generado por la concentración, mientras que, a la inversa, en la URSS, el mismo arte debería ocuparse, entre otras cosas, de abordar la liberalización de la empresa individual.

* * *

La justicia distributiva se mantiene, básicamente, gracias al ajuste de estas fronteras. ¿Cómo podremos dibujar el mapa del mundo social para que la Iglesia y la escuela, el Estado y el mercado, la administración y la familia encuentren cada cual su justa ubicación? ¿Cómo podremos proteger a los artesanos que levantan estos pilares institucionales de las tiránicas intrusiones de los poderosos, de los ricos, de los favorecidos por la cuna y de todos los grandes? Históricamente, los liberales han adoptado, como base de su filosofía, una teoría del individualismo y de los derechos naturales. Han establecido límites con el fin de garantizar la seguridad y la libre acción del individuo. Concebido de este mo-

do, el arte de la separación aparece como un proyecto muy radical: hace emerger un mundo en el que cada persona, cada individuo, ya sea hombre o mujer, se encuentra separado de los demás. De ahí la afirmación de Marx:

> Los sedicentes derechos del hombre no son más que los derechos del hombre egoísta, separado de los demás hombres y de la comunidad.

En el proceso de separación, la autonomía institucional sólo es un medio, en ningún caso un fin. El fin es lograr un individuo libre en el círculo de sus derechos, que esté protegido de toda interferencia exterior. En su noción ideal, la sociedad liberal no es más que una simple confederación de esos círculos que se mantienen unidos mediante toda una serie de conexiones tangenciales o que se hallan sostenidos por intersecciones reales establecidas de forma voluntaria por cada uno de sus miembros.[7] La Iglesia, la escuela, el mercado y la familia no son más que el producto de una serie de acuerdos individuales; sólo tienen valor en función de dichos acuerdos y, al mismo tiempo, están sujetos a cismas, retractos, anulaciones y divorcios. La libertad religiosa es el derecho que asiste a todo individuo a la hora de reverenciar a *su* dios (el adjetivo posesivo singular es, aquí, muy importante) en privado o en público, de la manera que mejor le parezca y en compañía de personas de su elección. Por lo tanto, como tal libertad, no tiene nada que ver con la específica naturaleza doctrinal e institucional de la religiosidad judeocristiana. Del mismo modo, la libertad de enseñanza no tiene ninguna relación particular con la universidad como institución: es una libertad que sólo se refiere al derecho que tienen los individuos a estudiar, discutir y escuchar lo que les plazca. Y de igual manera, se pueden comprender todas las demás libertades.

La adhesión individual constituye, efectivamente, un fundamento importante de nuestras instituciones, y los derechos naturales se encuentran en la base de nuestras libertades. Pero toma-

7. No me detendré aquí en los «pluralistas» de principios del siglo XX que eran, para algunos, liberales, pero cuyos argumentos nunca alcanzaron la dignidad filosófica de la doctrina de los derechos individuales.

das en conjunto y sin mayor precisión, estas dos nociones reflejan una pésima sociología. De ninguna manera constituyen un esquema que explique la cohesión social, del mismo modo que no explican la forma en que los individuos viven de hecho su propia vida, es decir, disfrutando de sus derechos en el seno de instituciones reales. El objetivo que asigna el liberalismo al arte de la separación —el de que cada uno permanezca en el interior de su propio círculo— se encuentra aquí fuera de nuestro alcance. Resultaría, pues, absurdo imaginar un individuo que, *motu proprio*, eligiera permanecer al margen de toda institución y de toda relación tanto como le viniera en gana y que decidiera determinar el momento de su participación en esas instituciones y relaciones: no existe semejante individuo, no puede existir y no resulta concebible, sea cual sea el universo social que uno decida considerar. He escrito en otra ocasión[8] que se pueden comprender las exigencias a las que se somete una persona al estudiar su biografía, pues ésta es la historia de sus relaciones y elecciones. Estaba entonces en lo cierto, pero sólo porque consideraba que toda historia personal formaba parte de la historia social; porque tenía conciencia de que las biografías no eran independientes de su contexto. El individuo no crea las instituciones en las que participa ni tampoco determina por entero sus limitaciones o las obligaciones que asume. El individuo vive en el seno de un mundo que no ha creado.

El héroe liberal, que es su propio autor y el responsable de los roles sociales que asume, no es más que un mito: está encarnado en el Coriolano de Shakespeare, ese guerrero aristocrático, auténtico anticiudadano que en vano afirma «vivir como si fuera el autor de sus días y no reconocer ante sí semejante alguno».[9] Esta reivindicación, transformada en ideal filosófico y en política social, conlleva espantosas implicaciones: es, de hecho, desmesuradamente destructora y puede llegar a extremos como las recientes consideraciones en torno al derecho de los hijos a divorciarse de los padres y viceversa. Pero lo que tenemos aquí es un individualismo exacerbado, incapaz de resistir durante mucho tiempo a la crítica.

8. *Obligations: Essays on Disobedience, War and Citizenship*, Cambridge, Harvard University Press, 1970, pág. 10.

9. *Coriolano*, acto V, escena 3ª.

El héroe liberal tiene mayor importancia como postulado sociológico que como ideal filosófico. Abre el camino a descripciones ficticias de la Iglesia, de la escuela, del mercado o de la familia, como si se tratara de instituciones enteramente creadas mediante la acción voluntaria de los individuos. Esta ficción tiene una utilidad táctica: permite regular la interferencia del Estado en la vida de las instituciones, ya que el Estado es coercitivo por naturaleza y permite ignorar las otras formas de interferencia más sutiles (entre las que cabe incluir la limitación impuesta al Estado por lo que he definido como «poder privado»). Para decirlo de una manera más concreta, esta ficción limita los usos del poder político, y en este sentido absuelve al dinero que compra —contrariamente al poder puro, que toma por fuerza—; una compra que se verifica mediante una transacción que aparece como un acuerdo establecido entre individuos. De hecho, a menudo se trata de algo diferente, como podemos apreciar si reubicamos la transacción en su contexto y examinamos sus móviles y sus efectos. Si lo hiciéramos así, llegaríamos a la conclusión de que, tal como hay cosas que el Estado no puede hacer, tiene que haber cosas que el dinero no pueda comprar: los votos, los cargos, las deliberaciones de un jurado, el acceso a la universidad —en todos estos casos, resulta relativamente sencillo—. Tampoco se pueden comprar las diferentes clases de influencia nacional y de dominación local que acompañan al control del capital. Sin embargo, definir los límites adecuados requiere una comprensión más compleja de la actividad institucional; comprensión que el individualismo liberal no es capaz de suministrar.

La Iglesia, la escuela, el mercado y la familia son instituciones sociales que tienen, cada cual, su particular trayectoria. Estas instituciones adoptan distintas formas acordes con las sociedades en las que se estudian y reflejan la existencia de ideas diferentes sobre la fe, el saber, los servicios y las obligaciones inherentes a la civilidad. En ningún caso aparecen completamente hechas a medida de la voluntad y la capacidad de consenso de los individuos, ya que esos consensos sólo existen en función de conjuntos de reglas bien definidos, de costumbres y de formas de cooperación que los restringen. Este estado de cosas arroja como primera consecuencia la redefinición del arte de la separación, que ya no aparece co-

mo algo basado o garantizado por la separación y la independencia de los individuos, (que es un fenómeno biológico y no social), sino por la complejidad de la sociedad. Por consiguiente, no se separan los individuos, sino las instituciones, las prácticas y las relaciones de todo tipo. Las fronteras que trazamos separan y rodean a la Iglesia, a la escuela, al mercado y a la familia, y no a ustedes ni a mí. El objetivo final debería ser lo que podríamos llamar la integridad institucional y no la libertad del individuo aislado. Los individuos deberían ser efectivamente libres y serlo de distintas maneras, pero la solución de separarles de sus semejantes no les proporciona libertad.

La independencia del individuo parece, por tanto, más importante que las instituciones o las relaciones sociales: dicha independencia ofrece una base más firme a la filosofía política y social. Cuando nos basamos en el individuo, por lo menos desde un punto de vista liberal, partimos del fundamento último. Pero ese fundamento sigue perteneciendo al universo social: sigue siendo un «individuo-en-sociedad» y no un «individuo-en-sí». Nadie ha visto nunca al individuo-en-sí y tratar de inventarlo resultaría una tarea agotadora y, sin duda, estéril. No nos vemos a nosotros mismos como perfectos desconocidos, como extranjeros o como solitarios. Es más, sería bastante difícil imaginar cuál podría ser el significado de la libertad para esos individuos. Los hombres y las mujeres son libres cuando ellos o ellas viven rodeados de instituciones autónomas. Más valdría tomar como modelo la imagen de un Estado libre —es decir, no una colonia ni una tierra conquistada— dirigido por fuerzas internas y no regido desde el exterior. Los ciudadanos de ese Estado sólo serían libres en un cierto sentido, en todo caso valiosísimo, como saben bien todos los que han sufrido una invasión militar. Sólo diremos que esos habitantes son libres en toda la amplitud del término si viven en el seno de un Estado que es internamente libre (precisaremos esta noción más adelante), si participan en la vida de Iglesias libres, de empresas libres, etc. La libertad es una realidad a la que se llega por la suma de las libertades que existen en cada ámbito específico, y es preciso que conozcamos cuáles son esos ámbitos si queremos defender los derechos que les son propios. En forma análoga, cada libertad particular supone la existencia de una forma particular de igual-

dad o, más concretamente, indica la ausencia de una desigualdad específica. No hay conquistadores ni subordinados, no hay creyentes ni infieles, no hay maestros ni discípulos: la suma de estas ausencias es lo que constituye la sociedad igualitaria.

* * *

Desde una perspectiva liberal, el problema de los individuos no es tanto el de poder ser libres en el Estado, como el de ser libres ante el Estado. Si consiguen esto último, estarán protegidos del poder político, que se analiza como el monopolio de la fuerza física y se percibe como una amenaza exorbitante que planea sobre el individuo aislado. Por el contrario, si nos situamos en el plano de las instituciones, parece claro que el propio poder político necesita protección, no sólo frente a la eventualidad de una conquista exterior, sino también contra un golpe de mano interno. El Estado no es libre cuando el poder ha sido confiscado y explotado por los miembros de una familia, por el clero, por burócratas o por ciudadanos acaudalados. Cuando un Estado está controlado por una dinastía, una teocracia, una burocracia o una plutocracia, produce de todo menos libertad e igualdad. Podemos pensar razonablemente que una «meritocracia» tendría los mismos efectos, aunque dudo que nunca haya existido alguna. Comparadas con la familia, la administración, la Iglesia y las corporaciones, las universidades y las escuelas de formación profesional parecen, en efecto, relativamente débiles y desvalidas pese a la posible politización de sus miembros. En una sociedad compleja, un Estado libre se encuentra separado del resto de las instituciones con el fin de quedar en manos del conjunto de los ciudadanos, del mismo modo que una Iglesia libre tiene que estar en manos de sus feligreses, que una universidad libre debe estar regida por los profesionales universitarios y los estudiantes, y que una empresa debe ser responsabilidad de sus obreros y dirigentes. De este modo, los ciudadanos son libres en el seno del Estado mientras lo sean frente al Estado. De hecho, los ciudadanos no son libres frente al Estado como tales ciudadanos, sino en su calidad de creyentes, de sabios, de empresarios, de trabajadores, de padres, etc.; son iguales a la hora de redactar la ley y no sólo ante la ley.

El arte de la separación permite separar los distintos dispositivos sociales. Sin embargo, y de manera flagrante, dicho arte no logra ni puede lograr el establecimiento de una separación absoluta, ya que semejante separación haría imposible la existencia misma de la sociedad. John Locke, al escribir en favor de la separación religiosa que propugnaba, sostenía, por ejemplo, que «la Iglesia es una institución absolutamente separada y distinta de las propias de la República. Sus fronteras son definidas e intangibles». Ésta es, sin embargo, una pretensión excesiva que refleja más una teoría de la conciencia individual que el examen de las Iglesias y las prácticas religiosas. Lo que sucede en un ámbito institucional influye en todos los demás. Las mismas personas pueblan, de hecho, los diferentes ámbitos, y comparten una cultura y una historia comunes, y en ellas la religión puede desempeñar un papel más o menos importante. El Estado, en su calidad de agente y de defensor de la separación, tiene además una influencia innegable a la hora de confeccionar el mapa social. Actúa más como constructor y protector de las fronteras establecidas que como vigilante nocturno que ampara a los individuos de toda coerción y toda agresión física. Él es responsable, entre otras cosas, de la independencia de las familias, las universidades y las Iglesias frente a cualquier tipo de interferencia tiránica. Si, como sería lógico, los miembros de esas instituciones intentaran defenderse lo mejor posible con sus propios medios, su último recurso, en caso de amenaza, estribaría justamente en hacer un llamamiento al Estado, y esto sigue siendo válido incluso en el caso de que la amenaza provenga del Estado mismo. Llegados a ese extremo, los individuos recurren ante una administración, que será quien se encargue de hacer frente a la otra; recurren a un ministerio para que se oponga a otro; o recurren a la comunidad de ciudadanos para resistir al poder en su conjunto.

Una de las maneras de juzgar las acciones del Estado consiste en observar su capacidad para garantizar la integridad de las diferentes instituciones sociales, incluida la suya propia. Tomemos el ejemplo limitado de las garantías y reglamentos de seguridad. La máxima *caveat emptor* —que el comprador adopte sus precauciones— es, como sabemos, una de las reglas del mercado, pero sólo cubre una determinada clase de riesgos. Es una máxima que se

remite a la decepción («No me veo tan elegante como pensaba con mi ropa nueva»), a la frustración («Como la fajilla publicitaria decía que este libro era "accesible a todo lector inteligente", lo he comprado, pero no entiendo nada de lo que dice») e incluso a riesgos conocidos y previsibles («Estos cigarrillos son dañinos para la salud»). Indiscutiblemente, ropas, libros y cigarrillos son bienes mercantiles. Sin embargo, la cláusula de prudencia no se refiere a riesgos desconocidos e imprevisibles, ni a riesgos colectivos —como, por ejemplo, los asociados con la polución del aire que generan los automóviles o los que se derivan del uso del vehículo—. El grado de riesgo que asumimos al circular por las autopistas o en nuestro entorno cotidiano es materia que forma parte de las decisiones políticas; es un asunto que incumbe al Estado y a los ciudadanos, y no a los vendedores y los compradores que concurren en dicho mercado, por lo menos si nos atenemos, tal y como yo la comprendo, a la acepción común de los conceptos «Estado» y «mercado». El arte de la separación se convierte verdaderamente en un arte si logra trazar la línea que separa el riesgo de decepción del riesgo de catástrofe.

Pero este arte, cuando se tiene que plasmar en una práctica concreta, resulta estar siempre sujeto a controversia y plantea entonces problemas de información y de interpretación. ¿Qué es lo que está en juego en tal reglamento, en tal mecanismo institucional? Y ¿cuál es la lógica interna de este desafío? Estas preguntas tienen que dar pie a un debate, para cada reglamento y para la organización general del Estado. El arte de la separación no es un arte esotérico, sino una actividad común. No obstante, los liberales no siempre han reconocido este carácter común. Como los derechos individuales estaban en tela de juicio, han supeditado su apreciación, su definición y su puesta en práctica a un círculo restringido de filósofos o de jueces. De hecho, los tribunales y las salas de justicia son los encargados de definir la esfera de los derechos individuales.[10] Por el contrario, cuando concentramos

10. En relación con la justicia en su papel defensor de los derechos, consúltese la obra de Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Harvard University Press, 1977 (trad. cast.: *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel, 1997).

nuestra atención en las instituciones, las prácticas y las relaciones sociales, modificamos el nivel de la apreciación, la definición y la puesta en práctica del arte de la separación porque lo socializamos. Los creyentes, los universitarios, los trabajadores establecen y defienden las separaciones; después, el conjunto de los ciudadanos las confirma a través de la decisión política. El liberalismo se transforma finalmente en socialismo democrático cuando el mapa de la sociedad se define de manera social.

¿Qué ocurre entonces si una mayoría desconoce o transgrede la autonomía de tal o cual institución? Éste es, de hecho, un riesgo inevitable que debe asumir la democracia. Dado que las fronteras no poseen el carácter claro y distinto que les atribuía Locke, es posible establecerlas erróneamente aquí o allá. Hace ya mucho tiempo que se incurrió en error al trazar las fronteras que separan la política de la economía, y por este motivo padecemos un abuso de poder por parte del mercado. Es necesario, pues, replantearse el trazado de esas fronteras y combatirlas democráticamente con la vista puesta en su redefinición. Es probable que los resultados que obtengamos no sean nunca totalmente satisfactorios. Debido al carácter cambiante de los Estados y los mercados, tendremos que revisar periódicamente sus fronteras. Por consiguiente, las discusiones, las reivindicaciones y los combates carecen de final previsible.

¿Qué ocurriría entonces si unos tiranos tomasen el control de tal o cual Iglesia, universidad, empresa o familia? Michel Foucault afirmaba recientemente que una disciplina oscura y minuciosa se había instaurado en toda una serie de instituciones, y que lo había logrado por obra de las élites internas de especialistas que reivindican un saber científico que excluye las medidas políticas.[11] Me parece que exagera el éxito de estas élites y su capacidad para mantener su disciplina sin verse obligadas a recurrir al poder del

11. Véase la obra de Michel Foucault *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, París, Gallimard, 1975 (trad. cast.: *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Madrid, Siglo XXI, 1996). Los argumentos de Foucault resultan más convincentes cuando habla de las prisiones, de los hospitales y de los asilos, lugares donde los individuos sometidos a la disciplina impuesta son física, civil o mentalmente dependientes, que cuando habla de las escuelas y de las fábricas.

Estado. La «sociedad disciplinaria» que describe, que viola de manera sistemática la integridad de las diferentes instituciones, sólo tiene auténticas posibilidades de aflorar en el seno de los Estados autoritarios. Entre nosotros, los riesgos son de otra naturaleza; son los inherentes a las reivindicaciones profesionales y los derivados de su inflación, los propios de la corrupción interna, de los privilegios burocráticos, de los temores populares o de la pasividad. Sin duda, todos estos riesgos quedarán estrictamente circunscritos en la medida en que las diferentes instituciones se socialicen, en la medida en que sus integrantes sean toscamente iguales y que ningún grupo de creyentes, de sabios o de propietarios tenga la posibilidad de hacerse con el poder. Si los hombres y las mujeres valoran los roles sociales que desempeñan, estarán más dispuestos a respetar los marcos que los limitan. Tal es la forma socialista que adopta la esperanza liberal de que los individuos, seguros del círculo de sus actividades, no interfieran en el de los demás. Esta esperanza sigue siendo problemática, pero es más realista que otras, ya que el individuo está aislado en su círculo único; la vida de las instituciones es más intensa y produce mayores satisfacciones.

6. PLURALISMO Y SOCIALDEMOCRACIA*

Hoy deseo hablar como filósofo, pero como un filósofo comprometido con las cuestiones prácticas. No abogo por ninguna política en particular, pero tampoco quiero limitarme al plano de los principios abstractos. Si la filosofía tiene que ser comprometida, es mejor que sea filosofía política antes que filosofía sobre la política. ¿Qué deben hacer los partidarios de una filosofía política práctica? Tienen que analizar, criticar, matizar y revisar los valores y los compromisos de sus contemporáneos, y, después de esto, señalar con toda honestidad los obstáculos que dichos valores y compromisos encuentran en el mundo actual: el tipo de oposición, los escenarios de las luchas políticas, los escollos institucionales y las líneas maestras que rigen el curso de las reformas necesarias.

Hoy en día, los compromisos de la izquierda no han variado. No debe extrañarnos. La seriedad ha sido una de nuestras características históricas, hasta el punto de constituir a veces un defecto. Sin duda, no tendrán ustedes dificultad en reconocer conmigo que los tres principios que enumeraré a continuación son las tres ideas matrices a las que se adhiere la izquierda: producir hombres y mujeres libres, desarticular los tradicionales marcos de las jerarquías de subordinación y crear una esfera de cooperación común.

Libertad, igualdad, solidaridad: aunque la comprensión de estas tres palabras ha variado con los años, como intentaré mostrar, el compromiso en su favor permanece. Permítanme examinarlas una por una.

* Michael Walzer, «Pluralism and Social Democracy». Conferencia pronunciada en un seminario organizado por el SPD, Berlín, octubre de 1996. Aparecida en *Esprit*.

PRODUCIR HOMBRES Y MUJERES LIBRES

Esta libertad consiste en la capacidad de elegir por sí mismos —sus proyectos, sus asociaciones, su trabajo en el mundo, sus amigos, sus amantes y sus compañeros—. Esto quiere decir que el mundo tiene que estar abierto a esta libertad de elección (lo que no significa que obtengan siempre lo que quieren), y apunta también al hecho de que deberán poseer los recursos internos que permiten mantener una vida acorde con la propia elección, de modo que sean y continúen siendo hombres y mujeres autónomos. (Ya) no admiramos a cuantos se convierten en agentes de una necesidad histórica, en instrumentos de un partido todopoderoso, en discípulos de un dirigente sectario, en fanáticos de una causa ideológica o religiosa. Del mismo modo, tampoco aceptamos la ilusión posmoderna de una pura autocreación, que es la forma contemporánea del egotismo intelectual. Los seres humanos son criaturas sociales, capaces de ser libres precisamente porque son seres singulares, seres provistos de familias e historias singulares, seres que hablan idiomas singulares y viven en el seno de culturas singulares. Los hombres reciben su formación de otros hombres, y lo mismo ocurre con su educación y su socialización, acaecida siempre en un tiempo y un espacio concretos. Con la ayuda de los otros, la personalidad y la identidad, la distinción y la individualidad van adquiriéndose progresivamente, aunque, a menudo, lo que el patrimonio recibido suscite sea más bien la rebelión.

Los proyectos de los hombres y mujeres libres son tan heredados como inventados. «No estáis obligados a completar mundo», dice un antiguo proverbio judío, «pero tampoco sois libres de abandonarlo». En realidad, es obvio que somos libres de abandonarlo, y en eso reside una parte importante del significado de la libertad. Sin embargo, no se agota aquí todo cuanto la libertad significa: de hecho, si no tuviéramos proyectos tan valiosos como para estar dispuestos a imponerlos a nuestros hijos, la libertad de elección (o la libertad de rechazar) carecería prácticamente de sentido, sería una simple idea trivial. No suscribimos el individualismo radical, y ello porque podemos imaginar proyectos capaces de superar el límite de las generaciones: la creación de una socie-

dad justa, por ejemplo, o por lo menos la tarea de contribuir al debate sobre las características que debería poseer tal sociedad. Para las personas de izquierda nunca ha sido evidente la necesidad de una libertad para hacer lo que uno quiere con la propia vida, con el propio cuerpo, con el tiempo o con la energía y riqueza personales. Contrariamente a lo que predican la ortodoxia religiosa y el conformismo social, la exigencia de la libertad de elección y la defensa de la experiencia y de la innovación son factores importantes, legítimos y atractivos. Sin embargo, incluso el más libre de los hombres o la más libre de las mujeres realiza siempre sus experimentos e innovaciones constreñido por un cierto número de limitaciones morales que provienen de la esfera social que ha recibido como herencia y que, en ocasiones, constituye también su yugo. Heredan proyectos y justificaciones, se hacen cargo de ellos, los enriquecen, los revisan o los rechazan. Existen múltiples proyectos y justificaciones, y este pluralismo permite la efectiva elección individual. Pero el pluralismo no es el resultado de una serie de elecciones individuales, salvo en un sentido muy particular: el que lo define como producto de la diversidad de las culturas, los grupos, las tradiciones, los partidos y los movimientos transmitidos a lo largo de generaciones por hombres y mujeres que aceptan voluntariamente la tarea iniciada por sus padres o sus predecesores. Supongo que deberíamos apreciar a los individuos osados que, impulsados por su libre albedrío, deciden rechazar la asunción de esta tarea, se distancian de todos los grupos y eligen los que les parecen mejores, o bien optan por abrazar alguno de sus «fragmentos». Tales hombres, que se procuran de este modo una identidad individual a la medida, son los héroes del posmodernismo. Pero también hemos de reconocer que estas figuras heroicas dependen por completo de los que, posicionándose al margen, forman parte de esos grupos y los mantienen con vida.

Buena parte de los más importantes grupos de pertenencia son, en sentido sociológico, asociaciones involuntarias: las familias, las naciones, las clases, las religiones y, con frecuencia, hasta los partidos políticos. No decidimos formar parte de ellas (como lo demuestra uno de los raros descubrimientos fiables de la ciencia política: el mejor indicador de afinidad política es la afinidad política de los padres). Como mucho, decidimos permanecer en ellas..., o

bien preferimos abandonarlas. Más que elección, la solidaridad es una experiencia. Lo crucial para la libertad no es que la elección sea lo primero, cosa que exigiría que todos los grupos sociales se disolvieran para volver a constituirse con cada nueva generación, sino que, habiendo nacido en cualquiera de estos grupos, tengamos la posibilidad de abandonarlos y que, una vez fuera, nos resulte posible encontrar nuevas oportunidades para asociarnos. Sin embargo, esta libertad de ir y venir exige que vayamos o vengamos de *algún lugar*; exige un pluralismo auténtico, pide que los individuos se comprometan, se obliguen, se impliquen, se movilicen en una diversidad de grupos. Por último, lo que hace posible mi elección es el hecho de que otros, antes que yo, *hayan elegido* (o se hayan mantenido, sencillamente, en el lugar que sus padres les habían destinado), ya que, de esta manera, han contribuido a la subsistencia de un estilo de vida, sosteniendo una comunidad a la que me puedo unir (o que puedo abandonar). Es imposible que me convierta en un aventurero político o en un vagabundo cultural si no existen otros que son sedentarios. Por consiguiente, el compromiso con la libertad exige la continuidad de ese sedentarismo, o mejor, la existencia de una pluralidad de formas sedentarias. Esto exige, a su vez, una cierta resistencia hacia lo que, en otro lugar, he denominado los cuatro tipos de movilidad —social, geográfica, familiar y política— que rompen las lealtades de clase, deshacen la vecindad, desarticulan las familias y merman gravemente las pertenencias y los compromisos partidarios.

La movilidad es el signo de una sociedad libre, cuyos miembros son hombres y mujeres autónomos: se mueven entre los numerosos grupos y asociaciones, por encima de las fronteras étnicas, religiosas e ideológicas. Transforman el compromiso en una experiencia. Pero si se mueven tan rápido y en tal cantidad que los grupos y asociaciones ya no pueden tener vida propia, si se comprometen de una manera tan puntual que la experiencia ya no les hace mella, la libertad de moverse y de experimentar será cada vez menos significativa. La libertad se autodestruirá si no se realiza un esfuerzo colectivo por superar estos efectos que acabamos de mencionar: crear y recrear hábitats sociales estables —familias y comunidades— que produzcan individuos fuertes y les provean de posibilidades diferentes, serias e interesantes.

DESARTICULAR LOS TRADICIONALES MARCOS DE LAS JERARQUÍAS DE SUBORDINACIÓN

Queremos crear una sociedad en la que los hombres y las mujeres estén libres del dominio de los elevados por la cuna, de los ricos y de los poderosos. Esto no quiere decir que deban ser todos absolutamente iguales en posición, riqueza o poder. Esta igualdad simple es la nefasta utopía que ha defendido siempre la izquierda clásica. Cualquiera que haya vivido en el siglo XX o que haya estudiado su historia sabe que el conflicto político y la lucha por la supremacía crean siempre desigualdades de poder, que el secreto espíritu emprendedor de la desigualdad económica y que la cotidiana comunicación social —comadreos, alardes, admiraciones y juicios— forjan sin cesar desigualdades de posición y de prestigio. Nada de esto se puede evitar a menos que se produzcan constantemente intervenciones tiránicas en la vida corriente. Permitir que el socialismo fuera identificado con una tiranía de esta índole ha constituido un crimen histórico que nos ha costado bastante caro.

Aún son demasiados los partidarios de la vieja izquierda que hacen de la igualdad un enemigo de la libertad, y esta relación de hostilidad se ha convertido en una máxima fundamental de la filosofía política liberal. La máxima es en parte verdadera, pero sólo en parte: hay una tendencia natural a la desigualdad en todas las esferas de la producción y de la distribución; es más, hay aún una inclinación más peligrosa: la que incita a los individuos que han adquirido una determinada superioridad en una esfera a utilizarla para sacar ventaja en todas las demás. Aprovechan su riqueza, por ejemplo, para conseguir cargos o mejorar su influencia política, para lograr puestos preferentes para sus hijos en las universidades de élite o para procurarse atenciones cuya calidad supere la que cualquier otra persona pueda alcanzar. O bien, a la inversa, pueden valerse de sus cargos políticos para enriquecerse en detrimento de los ciudadanos que buscan su apoyo o ansían procurarse ventajas particulares, o incluso, una vez más, tratan de favorecer la carrera profesional de sus hijos. Estas tendencias se tienen que combatir. El tipo de libertad que ponen de manifiesto ha de atenerse a ciertos límites. Pero de esta limitación no se sigue única-

mente la igualdad, ya que la conversión de un bien social en otros bienes con los que no hay una conexión intrínseca es en sí misma un acto de tiranía. De este modo, las intervenciones políticas cuyo objetivo es, por un lado, prevenir o sancionar semejantes actos y, por otro, mantener la autonomía de las diferentes formas de distribución también representan una defensa de la libertad. La limitación que recae sobre algunos es necesaria para la libertad de la mayoría.

Las intervenciones de esta clase, que limitan el dominio del poder político o que restringen el reino del dinero (de manera que no todos los bienes sociales estén en almoneda), hacen posible que individuos diferentes, que poseen competencias distintas, con intereses y ambiciones dispares, busquen bienes diversos, confiando en que esos bienes se presten a su búsqueda y puedan obtenerse por «buenas razones»: es decir, por razones de necesidad, de talento, de interés o de éxito. Mientras estos bienes puedan lograrse por diferentes medios, las distribuciones finales no vendrán determinadas por las formas clásicas de la dominación o la usurpación. Por el contrario, las distribuciones instauran un sistema de «igualdad compleja», es decir, un sistema de desigualdades radicalmente dispersas y disgregadas. Individuos diferentes serán diversamente desiguales, pero esas desigualdades no se generalizan más allá de sus respectivas esferas: todos los bienes sociales no terminan en manos de las mismas personas. De manera ideal, esto describe la situación de una sociedad libre de toda tiranía social, donde los individuos no estén sino relativamente —y no de una manera absoluta— por encima o por debajo de este o aquel bien. Nadie resulta degradado, nadie es exaltado. La arrogancia por un lado, y el miedo y la deferencia por otro dejan de ser las emociones normales de la interacción social.

Este cuadro representa un ideal difícil de alcanzar: hoy en día no existe ninguna sociedad semejante. De hecho, hay señales que demuestran que ahora, después de haber conocido un período en el que avanzábamos hacia la igualdad compleja, nos alejamos de ella. O mejor dicho, hay señales de que hemos logrado realizar algo parecido a la igualdad compleja (en una versión modesta), aunque sólo lo hayamos logrado para un sector de la población —digamos los dos tercios más favorecidos, pese a que la posición de

un buen número de ellos diste mucho de estar garantizada—. Pero el tercio restante se ha visto progresivamente abocado a la experiencia de la exclusión radical de todas las esferas de producción y distribución, exclusión que, en Europa, adopta la forma del paro, la del subempleo o la del confinamiento en la «economía sumergida»; allí donde las disposiciones del gobierno rara vez son eficaces, donde los seguros sociales y las pensiones de jubilación son casi inexistentes y donde la autodefensa colectiva resulta virtualmente imposible (como en el modelo estadounidense). En los dos tercios más favorecidos hay una relativa diversificación de las desigualdades de poder institucional, de riqueza, de nivel de formación, de prestigio y de ocio, al menos si la comparamos con la existente en estructuras sociales anteriores. En este sector, los individuos tienen más a su alcance las atenciones que necesitan, los empleos para los que están cualificados y los currículos académicos que desean y que pueden seguir y a los que sus abuelos o bisabuelos no tuvieron acceso: tal es el éxito (limitado) de la política de izquierdas. En el último tercio de la población, sin embargo, la exclusión que se produce respecto de todos estos bienes, o la realidad de no poder acceder a ellos sino de forma muy limitada, robustece la desigualdad, de modo que parece no haber medio de evitarla.

Hoy, la izquierda está compuesta por numerosos miembros pertenecientes al primer sector de la población: personas que viven en una posición social más o menos justa y que se reagrupan en asociaciones que defienden dicha posición —aunque encuentran esta defensa cada vez más difícil—. Al mismo tiempo, la izquierda está, o debería estar, volcada en favor de los excluidos del segundo sector de la población. En la práctica, esto quiere decir que todos los movimientos o partidos de la izquierda están divididos dentro de su propio seno, formándose así dos grupos principales: el de los que ya se han beneficiado de las políticas igualitarias y el de los que apenas se han visto favorecidos por ellas, o no lo han sido en absoluto. El miedo a desaparecer del primer sector, junto con el resentimiento y la cólera de haber caído en el segundo, provocan que numerosos individuos se muestren partidarios de una forma vulgar de populismo que adopta maneras derechistas, patrioteras y fundamentalistas. Como acos-

tumbramos a decir, estas personas son «objetivamente» de izquierdas, ya que es ahí donde se encuentran sus presuntos intereses, pero en realidad a menudo se movilizan en órbitas ajenas a las de la izquierda.

Debido a las transformaciones tecnológicas y a la globalización de la economía, pero también a una campaña agresiva en favor de la ideología del *laisser faire* y del reino del mercado, cada vez más personas en los países occidentales avanzados se encuentran hoy en peligro de deslizarse del primer sector de la población al segundo. Y por los mismos motivos, la integración social y económica del segundo sector resulta cada vez más problemática. No pretendo escoger entre las causas de estos peligros y los problemas en sí mismos: me contento con señalar que su carácter no es necesariamente impersonal ni viene determinado por la historia del mundo. Algunos de ellos, por lo menos, son de naturaleza local, voluntaria y política. Tienen que ver con el autofortalecimiento de unos cuantos y el debilitamiento de la mayoría. Tienen que ver con el declive de los partidos y con los movimientos de la izquierda, con el imperialismo del mercado y con el fracaso de la defensa de las distribuciones autónomas en las esferas de la política, la educación, la solidaridad social, la salud, etc.

En la medida en que estos últimos puntos sean verdaderos, son posibles algunas soluciones locales, aunque, por su naturaleza, no parecen bastar para poner remedio al problema. Dichas soluciones constituyen o la tarea propia de los movimientos y los partidos de la izquierda que quieran oponerse al poder del capital en la política; o la labor que deberán emprender los sindicatos que defiendan los intereses de sus afiliados en el mercado de trabajo; o el cometido de los docentes que hagan valer la independencia de sus escuelas y que rechacen supeditarse a una causa política en virtud de su preocupación por los niños con dificultades; o el objetivo de los profesionales de la salud que pretendan ayudar a sus pacientes más vulnerables; o incluso la función de los trabajadores sociales que no quieran vivir «en vanguardia» ni condenar a la disciplina de mercado a los individuos a los que asisten.

Pero todo esto no resulta suficiente para integrar al creciente número de excluidos. Al fin y al cabo, también ellos tienen que contribuir a la integración, y hay que tener en cuenta que su pro-

pia toma de conciencia respecto a este extremo depende del carácter incluyente de la ciudadanía y del apoyo que sepa brindarles el conjunto de la comunidad política.

CREAR UNA ESFERA DE COOPERACIÓN COMÚN

La solidaridad entre los ciudadanos (la «fraternidad» de la Revolución francesa que abarca por igual, desde el instante mismo de su proclamación, a los hombres y a las mujeres) es un asunto complicado. La solidaridad puede resultar peligrosa si no es más que un sentimiento, un sustituto emocional de la cooperación, en vez del reflejo de una efectiva colaboración en lo esencial que se verifica día tras día. El sentido de la cercanía respecto de los demás ha de ganarse —y ha de ganarse mediante la lucha común o el trabajo compartido en favor de una causa; mediante una respuesta común a las dificultades, las crisis o las catástrofes naturales; mediante la comprensión de una literatura y una historia comunes; mediante la celebración de las fiestas que rigen los rituales de una vida común—. Sin embargo, en el mundo moderno, no existe la posibilidad de que todo esto pueda ser objeto de una experiencia colectiva uniforme, y cualquier esfuerzo que se haga para lograrlo carece de autenticidad. La mezcla de grupos, de culturas y de historias es algo inevitable en todas las sociedades «avanzadas» (y más lo será cuanto más «avancen»). Hoy, el acercamiento sólo puede venir a través de una sucesión de experiencias reiteradas que serán diferentes cuando los individuos y los grupos difieran, pero que estarán, no obstante, vinculadas entre sí y se solaparán —de manera que lucho, trabajo, estudio o rindo culto a través de una gran variedad de situaciones sociales y en comunión con una (cambiante) diversidad de hombres y mujeres—. La previsible reacción ante estos compromisos diferenciadores respecto de terceros es un exagerado patriotismo nacional y étnico; énfasis patriótico cuyo significado revela una radical exigencia de simplificación y homogeneización en un mundo que ya no volverá a ser ni simple ni homogéneo. Sin embargo, y bien entendida, la ciudadanía puede incluir diferencias. De hecho, sólo se estará respetando la justicia social si tal inclusión se verifica.

La experiencia de la solidaridad es algo que las personas viven por separado y de manera diferente. No se trata de una paradoja, sino de un simple dato de la vida moderna. De hecho, estaría dispuesto a creer que se trata de un elemento característico de la vida social en general, observable en cualquier época y lugar, pero que ahora llama la atención debido a los múltiples procesos de diferenciación que operan en nuestra época. Aprendemos a ser ciudadanos formando parte de muchas organizaciones diferentes: asociaciones de vecinos, iglesias, sindicatos, grupos profesionales, partidos, movimientos, sociedades mutualistas, etc. A medida que nuestra participación en estos agregados cobra mayor importancia, es más fácil que, como ciudadanos, nos comprometamos con el conjunto de la comunidad. La solidaridad debe contar con esferas de actuación locales y singulares, ya que se construye desde abajo. Los esfuerzos que intentan empezar a edificarla por arriba, las campañas gubernamentales en favor de la asimilación de los modos de vida ruso o estadounidense, por ejemplo, o las campañas populistas en contra de los inmigrantes, unidas a las influencias extranjeras, reflejan una falta de fe en la posibilidad de la construcción democrática de una vida en común. Son espejismos que fomentan una falsa solidaridad incapaz de cumplir con sus funciones morales y políticas.

La piedra de toque de la solidaridad, la seña de identidad de un mundo de cooperación común es la asistencia mutua —el reconocimiento de que todos nuestros conciudadanos son hombres y mujeres con los que hemos contraído obligaciones en virtud, exclusivamente, de nuestro común carácter sociable—. Por eso es tan importante que este carácter sociable se verifique en la práctica de manera precisa, de modo que el compromiso mutuo sea una realidad concretada a través de una gran diversidad de asociaciones y de actividades —no se trata, por cierto, de un compromiso de todos con todos (puesto que semejante compromiso no sería realista), sino del compromiso de unos cuantos con unos cuantos—. Una de estas actividades es la asistencia mutua, que coexiste con otras actividades posibles, encontrando en ellas el motivo de su obligación. El Estado solidario nunca funcionará bien ni nunca podrá mantenerse en estos difíciles tiempos de restricciones presupuestarias si no se apoya en una sociedad solidaria, si la tarea

de los funcionarios y de los asistentes sociales profesionales no recibe el relevo del trabajo de los voluntarios, de los vecinos, de personas benévolas que, sencillamente, actúan como conciudadanos. Los hombres y las mujeres en situación de exclusión deben quedar incluidos en este tipo de sociedad solidaria, recibiendo apoyo para ayudarse a sí mismos de todas las maneras concretas posibles y en el plano más local, antes de poder inscribirse plenamente en el más amplio movimiento de la sociedad en su conjunto y en las diferentes esferas de la producción y la distribución.

* * *

Acabo de esbozar una demostración de la necesidad del pluralismo —si es que tenemos que optar por la libertad, la igualdad y la solidaridad—. El pluralismo que la libertad exige es el que incluye las tradiciones étnicas, culturales y religiosas, así como los grupos de hombres y mujeres que las sostienen. Sin estas tradiciones y grupos, jamás podríamos adquirir el tejido social mínimo (ni la identidad ni la personalidad ni la visión del mundo) que permite realizar elecciones coherentes.

El pluralismo que implica la igualdad está integrado, en primer lugar, por los diferentes bienes sociales y las distintas esferas autónomas en cuyo seno se producen y distribuyen dichos bienes; y, en segundo, por los hombres y mujeres asociados a esas esferas —trabajadores, docentes, médicos, eruditos, periodistas, funcionarios, etc.—, ya que trabajan en ellas y defienden su autonomía. Sin esta defensa, un pequeño número de personas acapararía los bienes más importantes: el grupo constituido por los más afortunados, los más poderosos o los favorecidos por el nacimiento (o los más cualificados, cuya pertenencia a este pequeño grupo parece cada vez más probable). Al final se configura un cierto número de grupos que difieren según el lugar y el momento, pero similares por su carácter excepcional y su ambición de dominio.

El pluralismo que implica la solidaridad está constituido por la totalidad de grupos y asociaciones cuyos miembros se reúnen para mantener un modo de vida, fomentar un concepto de «justicia» o defender un determinado conjunto de intereses. Si para cada individuo no hubiese más que una asociación y sólo una, la so-

lidaridad sería una solidaridad de campanario, limitada, y habría, entre los distintos grupos, intensos conflictos que serían eternos y frecuentemente implacables. Uno de los grandes errores de los protagonistas de las «políticas identitarias» consiste en defender este tipo de singularidad. De hecho, el carácter étnico, la religión, la profesión, el trabajo y el lugar de residencia proporcionan identidades múltiples —algunas de las cuales se subdividen a su vez y resultan ambiguas, ya que son el resultado de la inmigración, los matrimonios mixtos, las diferentes actividades profesionales de los dos cónyuges de una misma familia, la movilidad social, etc.—. Pero todas estas identidades múltiples y divididas caen dentro de las fronteras de la ciudadanía. Si la singularidad es imposible, no lo es la mutua relación. Los activistas de los diferentes grupos deben contar unos con otros, no como recíprocos extraños, sino como conciudadanos cuyas preocupaciones se parecen o, al menos, se vinculan entre sí y, en parte, se interfieren.

La política es el arte de dar forma coherente a estos complejos ajustes. Sin duda, esto es tanto más difícil cuanto más diferenciadas estén las sociedades. Al mismo tiempo, la multiplicación de todas estas diferencias provoca que un número progresivamente más elevado de personas se sienta inclinado a participar en la vida política, lo que a su vez multiplica los lugares y las estructuras de las actividades de cooperación. Cuantos más espacios y estructuras haya, más tupida será la red de puntos de acceso a la vida pública; mayor será el número de asociaciones que fomenten la actividad y los valores de las culturas; más ocasiones habrá para la defensa colectiva de los intereses y mayor será el número de personas comprometidas —en suma, tanto más libre e igualitaria será la sociedad—. No hablo de la libertad de los individuos autoconvencidos de su derecho a hacer lo que les plazca. Tampoco me refiero a la posesión igualitaria de todos los bienes sociales por todos los hombres y mujeres de esta sociedad. Estas perspectivas no son realistas y, menos aún, utopías deseables. Lo que hago es describir simultáneamente la libertad y la igualdad en sus formas complejas y socializadas, y sostengo que realmente pueden surgir de manera coherente a partir de un pluralismo que se verifique a todos los niveles.

* * *

Sin embargo, para ese afloramiento de la libertad y la igualdad sigue necesitándose una pequeña ayuda por parte del Estado. Durante demasiado tiempo, la socialdemocracia se ha identificado únicamente con el Estado y con el proyecto de procurarse su poder. Pero como práctica política toda socialdemocracia tiene que empezar, como yo empiezo aquí, por las múltiples asociaciones que se forman dentro de la sociedad civil —lo que incluye, entre otras agrupaciones, a los sindicatos, partidos, tendencias, comités editoriales y organizaciones juveniles de la propia socialdemocracia—. Tras producirse el ataque de Roberto Michels contra «la ley de hierro de la oligarquía», rara vez han sido objeto estas estructuras de una reflexión teórica. Sin embargo, lo que implica la socialdemocracia es... la democratización de la sociedad. Las tendencias oligárquicas presentes en toda organización, aunque tienden acechanzas que dificultan la realización de este proyecto, no lo hacen imposible. La pluralidad de las asociaciones (hay cerca de doscientas mil agrupaciones voluntarias en Estados Unidos), la posibilidad que tiene la gente de «votar con los pies»,* las rebeliones y las periódicas reformas institucionales que reorganizan el poder de la oligarquía, convirtiéndola en una situación inestable: todo esto sugiere que la democracia en el seno de la sociedad no exige que cada grupo realice elecciones libres. De hecho, a veces, nos satisface constatar que el poder mantiene directrices más o menos permanentes: simplemente, no tenemos tiempo suficiente para asistir a las reuniones que exigiría un mayor grado de democracia. Sin embargo, necesitamos algún género de último recurso contra la tiranía social. Y ese recurso debe proporcionarlo el Estado democrático.

Ejemplos de tiranía social se pueden encontrar en casi todos los grupos que integran la sociedad civil. Una de las tareas principales de la crítica social es la de llamar a cada cosa por su nombre, la de calificar a la tiranía como tiranía: por ejemplo, cuando algu-

* Esta expresión inglesa alude a la posibilidad de ejercer influencia política o indicar una posición mediante la presencia o la ausencia física en actos o reuniones. Es lo que ocurre, por ejemplo, cuando se abandona una asamblea en señal de desaprobación, lo que hacen los votantes cuando optan por abstenerse y el mecanismo que sustenta el derecho de huelga. (*N. del t.*)

nas asociaciones culturales o religiosas perpetúan prácticas tradicionales de opresión (como sucede, pongo por caso, cuando se niega a las mujeres el acceso a un nivel de formación adecuado), o cuando los hombres y las mujeres que controlan el Estado o el mercado dominan, además, el resto de las esferas de distribución, o incluso cuando todos los grupos, o simplemente los que son más fuertes, adoptan políticas de exclusión que impiden el acceso a los servicios que ofrece la vida cotidiana a los inmigrantes, a los negros, a los judíos, o a cualquier otro grupo estigmatizado con el rótulo «otros», que de este modo resultará denigrado.

En todos estos casos, el poder del Estado es el instrumento necesario de la justicia. Ha de ejercerse con muchas precauciones, ya que es un poder absolutamente desproporcionado si lo comparamos con el de los diferentes grupos que coexisten en el seno de la sociedad civil y, por lo tanto, resulta peligroso. Por esta razón, este poder tiene que emplearse únicamente en respuesta a los llamamientos contra la opresión y como protección de las exigencias de justicia que emanan de la sociedad misma, y se ejercerá sólo como contribución a los esfuerzos de los propios oprimidos o para continuarlos. Pero hay que emplearlo. Es la razón de ser del Estado. Y para realizar su propio proyecto, el Estado tiene que ser más completamente incluyente y democrático que todos los grupos cuyas actividades regula. Sus ciudadanos tienen que ser ciudadanos en el pleno sentido del término: educados políticamente, competentes e informados, tienen que disfrutar del conjunto de los derechos civiles y de sus libertades, y, lo que es más importante, tienen que estar organizados en la mayor variedad posible de partidos, sindicatos, movimientos, círculos, escuelas, grupos, etc.

El Estado regula la sociedad civil, pero es esa misma sociedad civil sujeta a su regulación la que lo instituye como Estado democrático. La singularidad de la comunidad política universal exige el particularismo de la vida asociativa. Las asociaciones exigen el marco político que viene garantizado por el poder del Estado. Lo simple depende de lo compuesto, y lo compuesto de lo simple. Esto no es un círculo vicioso: es la estructura profunda de la propia política democrática.

No es fácil precisar qué debería hacer hoy el Estado para sostener esa estructura, debido al contexto de una economía en rápi-

do proceso de globalización, y debido también a que los actores de ese escenario pretenden que el poder del Estado sea un anacronismo. Con todo, quiero únicamente señalar un punto que me parece fundamental para cualquier defensa del pluralismo de izquierdas. Todos los grupos que he mencionado, de los que dependemos para la efectiva verificación de la libertad individual, la igualdad compleja y la cooperación social, se encuentran hoy amenazados por la hegemonía del mercado.

Las comunidades de cultura, de historia y de fe que proporcionan al individuo su personalidad y una primera experiencia de la solidaridad se encuentran hoy más débiles que nunca. El curso de acción que sugieren, por ejemplo, al cura de una parroquia, al secretario de un sindicato o al jefe de redacción de una revista partidista exige un cierto idealismo moral, pero ninguna ambición económica. La disciplina que estas comunidades requieren resulta incompatible con las formas contemporáneas de la movilidad social. Las historias que cuentan son menos inmediatamente apasionantes que las de una cultura de masas cada vez más mercantilizada. Y en una sociedad radicalmente individualista y gobernada por las fuerzas del mercado, la ambición económica, la movilidad social y la cultura de masas ganan terreno sin cesar.

En todas las esferas de la distribución, los grupos que defienden criterios internos, cuidados para los enfermos, alojamientos para los sin techo, educación para todos los niños capaces de aprender se encuentran permanentemente ante el desafío que les plantea tanto la teoría como la práctica (conjugándose ambas de un modo que debería causar una crisis de celos en la izquierda) de los precios de mercado y de los márgenes de beneficio. Pero el mercado es incapaz de ayudar al creciente número de excluidos: no les proporcionará empleo ni consentirá la autonomía de las esferas cuya actividad no sea comercial.

Los servicios solidarios que emergen en el seno de la sociedad civil, las entidades de ayuda mutua patrocinadas por las iglesias, los sindicatos y las sociedades de socorros mutuos también encuentran dificultades: han dependido durante mucho tiempo de las subvenciones del Estado y de las contribuciones voluntarias, ya sean de tiempo o de dinero (en Estados Unidos, más del 50% de las cantidades gastadas por las organizaciones religiosas en los

servicios de ayuda mutua provienen de fondos públicos), y, además, los funcionarios están sometidos a una presión creciente que intenta convertirlos en entidades de prevención social privadas y capaces de generar beneficios. Además, en el mejor de los casos, estas formas de solidaridad se ejercen como sostén de aquellos que van consiguiendo salir adelante, es decir, en favor de personas que conviven con un número cada vez mayor de hombres y mujeres efectivamente privados de todo, salvo de los servicios mínimos que recaen en funcionarios mal pagados o en voluntarios exhaustos y siempre faltos de recursos.

Sin duda, todo esto resulta más visible en Estados Unidos que en Europa, pero es la tendencia general que puede constatarse en todos nuestros países. Y no hay otra forma de escapar a esta tendencia que la que consiste en invocar la solidaridad de los ciudadanos y en utilizar el poder del Estado para recaudar y redistribuir los fondos.

La socialdemocracia depende de la vitalidad de la existencia asociativa. Pero los tipos de asociaciones a los que aspiramos con mayores ansias rara vez son rentables desde el punto de vista económico. Los equipos que requieren resultan costosos, la autonomía que proponen está amenazada por el mercado, los servicios que organizan no generan un beneficio cuantificable. De todas formas sobrevivirán, ya que responden a profundas necesidades humanas, aunque no podrán desarrollarse mucho más ni lograr que participe un mayor número de personas en el día a día. Tampoco conseguirán contribuir a que los excluidos puedan socorrerse a sí mismos, o, al menos, no podrán hacerlo mientras no se adopte una decisión política en su favor y mientras el Estado universal no decida sellar una alianza con la particularidad y la diferencia. La sociedad civil —lo sabemos desde Hegel— es el ámbito de la fragmentación. Sin embargo, también proporciona, o puede proporcionar gracias a un apoyo político, las condiciones necesarias para el ejercicio de la libertad, la igualdad y la solidaridad.

7. EXCLUSIÓN, INJUSTICIA Y ESTADO DEMOCRÁTICO*

¿Quién forma parte y quién no forma parte? Ésta es la pregunta fundamental a la que toda comunidad política debe responder. Una comunidad se constituye según la respuesta que dé a esta pregunta o, mejor aún, según el proceso mediante el que decida de quién provienen las mejores respuestas. Esto es cierto, incluso en el caso de que la decisión no sea definitiva y no deje zanjada de manera absoluta la cuestión de quién es miembro y quién no lo es. La certeza en esta materia rara vez resulta posible. Los antiguos griegos y los israelitas, por ejemplo, clasificaban a los extranjeros según un estricto criterio de parentesco directo. Sin embargo, su comunidad política incluía, además de a los ciudadanos y a sus hermanos, un grupo intermedio de residentes de origen extranjero: los metecos (*ge'rim*), que no eran ni parientes ni extranjeros, pero compartían ciertos derechos y obligaciones inherentes a los miembros de la comunidad. Además, las divisiones de clase o de sexo atravesaban todas estas categorías, y, tanto en la antigua Grecia como en el antiguo Israel, algunos miembros de la comunidad se encontraban sometidos, mientras que, por el contrario, algunos extranjeros tenían potestad para ejercer dominio. Las reglas formales de la integración o de la exclusión no definían las modalidades que se llevaban efectivamente a la práctica. La idea según la cual las mujeres, los esclavos, los trabajadores urbanos o «el pueblo de la tierra» (*am ha-aretz*) —aunque fuesen nativos y estuviesen amparados por una genealogía correcta— no debían intervenir en el gobierno de sus comunidades no habría resultado extraña a los filósofos griegos o a los sabios judíos. La exclusión

* Michael Walzer, «Exclusion, Injustice and the Democratic State», en *Dissent*, invierno de 1993.

de estas personas era, seguramente, menos problemática que la de los residentes extranjeros.

En nuestras sociedades, que cuentan con una gran población de trabajadores inmigrantes o clandestinos, hemos reproducido esta antigua clase intermedia. Tenemos a nuestros residentes extranjeros inmersos en la comunidad política sin llegar a pertenecer a ella, y sus derechos y deberes se discuten actualmente tanto como hace dos mil años. En cuanto a la otra forma de exclusión, pretendemos haberla erradicado. Hemos ampliado la antigua noción de ciudadanía y de fraternidad, aboliendo las barreras de clase y de sexo, incorporando a las mujeres, a los esclavos y a los artesanos, y llegando así a la abarcadora definición moderna del *demos*. Todos, hombres y mujeres, participan, o se supone que participan, en pie de igualdad en todas las esferas de la justicia. Y todos ellos, en su calidad de miembros, se benefician de la distribución de los bienes sociales, de la seguridad, la salud, la educación, el empleo, el poder, etc., y participan en los debates sobre el significado de este reparto y sobre su puesta en práctica.

La idea de que esta participación daría lugar a una forma de «igualdad compleja» entre los miembros de una comunidad era una de las premisas de los razonamientos que desarrollaba en *Las esferas de la justicia*. Sin embargo, esto no significa que deba existir una distribución igualitaria de todos los bienes entre todos los miembros de la comunidad: si tenemos en cuenta la naturaleza, es decir, la significación social de estos bienes y el hecho de que se utilizan de forma habitual, comprenderemos que no es posible ni deseable una distribución igualitaria. Los diferentes bienes sociales se distribuirían más bien por diversos tipos de razones, por agentes diferentes y a ciudadanos distintos, de tal manera que no hubiese grupos ni personas que dominaran en una u otra esfera. Esto significa también que la posesión de un bien (dinero, poder o una determinada reputación familiar) no debería arrastrar tras su estela a los demás bienes. Las personas que se encontraran menos favorecidas en una esfera de distribución podrían disfrutar de alguna ventaja en otra esfera. El resultado es una extensión horizontal y social de la versión aristotélica del «gobernante que es a su vez un gobernado». No habría nadie que gobernase o fuera gobernado permanentemente y en todas partes. No habría nadie que padeciese una exclusión radical.

Tal es el panorama ideal, normativo, de lo que ocurriría si las personas participasen verdaderamente en el proceso de distribución de los bienes y defendieran con éxito la autonomía de cada esfera de justicia. Esta defensa siempre es necesaria, ya que cualquier bien que tenga un significado social relevante (como es el caso, por ejemplo, del dinero en nuestras sociedades) puede fácilmente convertirse en cualquier otro bien, transformándose de esta manera en un medio que permite ejercer el dominio a los que disponen de él. Las desigualdades surgen siempre a través de estos medios: la tierra, el dinero, el poder político, la identidad racial o religiosa (o un subconjunto de esta lista), que se convierten en los medios para acceder a todo el espectro de los bienes sociales. Los agentes encargados de cada forma de distribución autónoma están, de hecho, desprovistos de poder. Así, los pobres, los miembros pertenecientes a las minorías raciales o religiosas, así como los hombres y las mujeres no ortodoxos sólo comparten limitadamente la prosperidad de su país. Aunque soportan la carga del declive económico, se ven excluidos de los mejores colegios y de los mejores empleos, y llevan marcado, en todo lugar, el estigma del fracaso. De esta manera, reproducimos las exclusiones internas del antiguo orden: algunos miembros de la comunidad son dominados, carecen de poder, de empleo o se encuentran marginados.

No sabemos cómo denominar exactamente a estas personas: desposeídos, cuarto mundo, poblaciones desfavorecidas, excluidos, desamparados... Este desconcierto en cuanto a su denominación refleja una incomodidad más profunda que atañe a su existencia. Según pensamos, toda la evolución de la democracia moderna tiende a hacer que la reproducción de la marginalidad y la exclusión resulte cada vez más difícil. Las oposiciones a funcionario de las administraciones públicas y las leyes que exigen prácticas de reclutamiento justas permiten a los ciudadanos el acceso a las distintas carreras, sea cual sea el talento que posean, e impiden el reparto de los empleos y de los cargos según la red de las relaciones, en función de la pertenencia étnica o religiosa o de acuerdo a la circunstancia de ser antiguos alumnos de alguien con poder de decisión. La enseñanza pública y las políticas de admisión meritocrática garantizan una distribución de oportunidades en la educación, exenta de toda referencia a la raza o a la religión. Los gran-

des programas sociales excluyen la posibilidad de utilizar la asistencia social como una forma de patrocinio. La condena de la corrupción y la imposición de nuevas limitaciones a las contribuciones económicas que se realizan en las campañas electorales protegen al sistema judicial y a la política del riesgo de verse corrompidas por el dinero. La tolerancia religiosa y el pluralismo cultural permiten al individuo practicar libremente el culto de su elección y vivir de manera inconformista, sin temer una represión de orden político o económico. Gracias a todos estos medios (y a muchos más), salvaguardamos la integridad de las fronteras entre las diferentes esferas de la justicia. Entonces, ¿por qué estamos tan lejos de lograr la igualdad compleja?

* * *

Me gustaría adelantar dos elementos de respuesta a esta pregunta. Por una parte, el carácter convertible de los bienes sociales y la posibilidad de dominio que se desprende de su posesión adquieren formas cada vez más insidiosas e indirectas en las sociedades modernas. Hasta hoy, ha sido extremadamente infrecuente que se las haya sometido a un verdadero control democrático. Por otra parte, teniendo en cuenta la persistente existencia de los grupos marginados, es evidente que el Estado debe desempeñar un papel mucho mayor del que me parecía oportuno hace diez años, un papel destinado a promover la noción de igualdad compleja. La primera idea subraya una sobrevaloración de la justicia inherente al sistema de distribución contemporáneo. La segunda recalca la subestimación del Estado como agente de la justicia distributiva.

Las consideraciones clásicas sobre la desigualdad y la exclusión en términos de relaciones de clase y de bienes dominantes siguen teniendo peso, pero tienden a suscitar, entre los grupos de excluidos o de marginados, teorías de la opresión sistemática e historias de conspiración que no resisten, en modo alguno, el análisis empírico. De hecho, la dominación activa resulta hoy en día mucho menos evidente. La pertenencia a una sociedad democrática implica la existencia de importantes mecanismos de protección que nadie puede contestar abiertamente. Gracias a esta protección, los individuos de un grupo excluido se abren paso y se

benefician, al menos, de una pequeña parte de los bienes sociales. Se ha creado de este modo un mito capcioso, contrario a la idea de la conspiración. Las exclusiones que subsisten no representarían tanto una manifestación de la existencia de injusticias, como el inesperado resultado de las exigencias de justicia. Las excluidas y los excluidos obtendrían lo que merecen, o lo que han elegido, a menos que sean víctimas de la mala suerte. Nadie más sería responsable directo de su destino. Lo que aquí está en juego es la atribución de responsabilidad, cosa que no deja de tener consecuencias sobre las políticas sociales.

El mito de la exclusión justa o justificada se remonta, en mi opinión, a la obra de Michael Young, *El triunfo de la meritocracia*, que representa, según mi punto de vista, la «distopía» clásica de las ciencias sociales contemporáneas. Las afirmaciones de Young incluían, en realidad, una virulenta crítica a los principios meritocráticos de distribución en ausencia de todo tipo de solidaridad socialista. Según él, la igualdad de oportunidades dividiría a la sociedad en dos clases: las personas capaces de aprovechar su oportunidad y las que no serían capaces de hacerlo. Estas últimas constituirían una clase inferior sin precedente en la historia: ni esclava, ni oprimida, ni explotada, pero mantenida exactamente en el lugar al que la habrían conducido sus propios esfuerzos (o su ausencia). Esta clase se vería incluso desposeída de toda causa a la que unirse. Los argumentos de Young se retoman hoy sin su orientación crítica.

Según se dice, la subordinación y la exclusión dependen menos de la dominación que de la incapacidad, la apatía o el desinterés. Los excluidos son simplemente un tipo de hombres y de mujeres desprovisto de las cualidades requeridas en cada una de las esferas de la justicia, de modo que los procesos de distribución, que son autónomos —como tiene que ser—, no les aportan ningún bien, al menos ninguno del que pudieran hacer uso provechoso. En modo alguno podrá hacerse entonces responsable de su suerte a cualquier forma de dominación indirecta e insidiosa, sobre todo en la medida en que habríamos sustituido ampliamente la exclusión colectiva (de las mujeres, de los obreros, de los negros o de los judíos) por una nueva forma de exclusión compuesta por los individuos elegidos (si es que podemos seguir llamándoles así) en función de toda una serie buenas razones.

Si se adopta este punto de vista, el triunfo de la igualdad y la expansión democrática de la ciudadanía se revela como una mera broma siniestra. Lo único que se habría conseguido sería simplemente la manifestación de lo que antes permanecía oculto tras las falsas abstracciones del sexo, la raza y la clase: la presencia de personas que no pueden o no quieren conformarse con las exigencias, o con la pluralidad de exigencias, que tienen que ver con la ciudadanía. Los que son capaces de adaptarse a esto lo logran, dejando a un lado la mala suerte, que depende ya del destino de cada uno. El hecho de fracasar en todas las esferas deja, por tanto, de considerarse como el resultado, o como la señal visible, de una opresión o de una injusticia. Y por consiguiente, las únicas razones que tenemos para ayudar a los que fracasan dependen de la compasión o de la humanidad. Tenemos que permanecer alerta ante estas motivaciones, ya que bien podría ocurrir que nos llevasen a reaccionar injustamente, contrariando los procesos autónomos de distribución de bienes —como en el caso de las medidas antidiscriminatorias en favor de las minorías (*acción afirmativa, discriminación positiva*)— y sobrecargando el sistema de asistencia. Algunos de los sentimientos humanos no requieren más que un sostén humanitario, una «red de protección» que permita que todos aquellos que, por algún motivo, se ven privados del disfrute de los bienes sociales más codiciados no se vean también despojados implacablemente de los medios de subsistencia.

Mi propia tesis, según la cual la exclusión es una injusticia más, ha de defenderse de estos argumentos de corte neoyounguiano. Mi tesis debe enfrentarse también a las variantes libertarias que sostienen que los últimos signos de dominación no lograrán disiparse en tanto no hayamos reducido los programas sociales, eliminado toda regulación en el seno del mercado y abandonado las medidas antidiscriminatorias. Sólo a partir del instante en que cada uno de nosotros se haya visto expuesto a la cruda competencia y a las doradas promesas que ofrece la meritocracia y la «libre empresa», sabremos quiénes son las personas excluidas con justicia (o, al menos, no injustamente). Los excluidos quedarán así repartidos en dos categorías: la de quienes trabajen en empleos mal remunerados y sobrevivan de este modo en los márgenes de la sociedad, y la de quienes no puedan o no quieran trabajar y se vean

por tanto atrapados en la «red de protección». Pienso que lo que subyace a las políticas conservadoras de los años ochenta es la negativa a responsabilizarse de otro modo de la suerte que puedan correr estas personas. Encontramos estas mismas ideas, pese a que rara vez se hayan expuesto con tanta claridad como en la sátira de Young, en ciertas obras eruditas que han abordado en los últimos tiempos las cuestiones de la inteligencia, el crimen, la pobreza y la protección social. Las encontramos también, con un estilo más popular, en las columnas de los periódicos, en las emisiones de radio y en las conversaciones cotidianas. A menudo, no expresan más que narcisismo y estrechez de espíritu. Sin embargo, se apoyan también en una determinada visión de la justicia que sostiene que ya se ha hecho todo lo que era preciso hacer en favor de «estas personas». Deseo responder a estas nociones, pero, antes que nada, sería útil proporcionar la descripción tipo de una de «estas personas», consignando sus rasgos de acuerdo con la perspectiva de los más recientes seguidores de Young.

Imaginemos, pues, a un hombre o a una mujer ciudadano, miembro de pleno derecho de la comunidad tal como la ley prevé. Se trata de un individuo que vive de las prestaciones sociales, pero que es incapaz de llevar, pese a la asistencia que recibe, una vida independiente. Es un cliente pasivo de la administración, alguien que ha llegado a ser incapaz de cubrir sus propias necesidades o las de terceras personas y que se ha convertido en un firme candidato a verse súbitamente excluido del sistema de prestaciones sociales por las (justificadas) razones de una necesaria reducción presupuestaria. No aporta al mercado competencia ni recurso alguno, trabaja de forma intermitente y no manifiesta ninguna disposición ni energía como empresario. Ha recibido la educación pública mínima que la ley requiere, una educación que ha quedado sin efecto y que jamás le ha suscitado ningún género de interés moral o material. No está, por tanto, cualificado para ocupar los puestos que ofrece la administración o las profesiones para las que algunas instituciones se encargan de preparar a sus respectivas plantillas. Lo único que le queda es su cuota de trabajo precario. Dispone de mucho tiempo libre porque se encuentra a menudo sin empleo o (por buenas razones) en prisión, pero no disfruta de lo que podríamos llamar «ocio». Vive en una familia que se desin-

tegra o, por lo menos, sin un verdadero apoyo familiar, merodeando en solitario y, a veces, carente de alojamiento. Sus conciudadanos le respetan poco y, en consecuencia, apenas siente respeto hacia sí mismo. Está desprovisto de todo poder político, a pesar de su derecho al voto, ya que forma parte de aquellos a los que no es preciso tener en cuenta; es un miembro de esa masa de hombres y mujeres desorganizada, falta de articulación que, por lo tanto, no está representada. Se trata, en definitiva, de alguien que probablemente no puede atender a su salvación —aunque la salvación sea el bien social de más inmediato acceso—, quedando a merced de los predicadores ambulantes o de los «teleevangelistas».

¿Ha sido tratada injustamente esta persona? ¿Podemos afirmar que su experiencia no es más que la triste historia de una desgracia o de un fracaso individual, de un descalabro fraguado, pese a que las agencias de distribución hayan cumplido su cometido lo mejor posible y siempre en consonancia con los principios de justicia? Los asistentes sociales y los docentes han intentado ayudarle, los jefes de personal se han fijado en su talento o en su falta de talento, los políticos demócratas se han afanado, sin éxito, en la tarea de construir una «base» con este tipo de personas y, así, sucesivamente. No se le ha tratado como a un extraño ni se le ha excluido sin haberse ocupado antes de su caso. Teniendo en cuenta toda la atención de la que se ha beneficiado, ¿qué razones tiene para quejarse de su exclusión? Una persona que se encuentra en una situación como ésta, sólo puede dirigir su queja a Dios, tal como hizo Job. Puede que esté padeciendo un mal inmerecido, pero la injusticia es de origen divino y no humano.

* * *

Puedo concebir una sociedad en la que semejante panorama de exclusión resulte verosímil, y me gustaría reconsiderar más adelante las dificultades que esta hipótesis plantea a una teoría de la justicia. ¿Hemos de proponernos como objetivo la creación de una sociedad en la que los pobres y los excluidos no tengan ningún motivo de queja? ¿Es ésta la definición de una sociedad *justa*? En cualquier caso, no vivimos en semejante mundo. En nuestras

sociedades, los excluidos no son el producto aleatorio resultante de una serie de fracasos individuales fraguados reiteradamente en todas las esferas. Lo más frecuente es que esos excluidos provengan de grupos cuyos miembros comparten las mismas experiencias y, muchas veces, también un cierto aire de familia (debido a la raza, al grupo étnico o al sexo). El fracaso les persigue de esfera en esfera, manifestándose en forma de estereotipos, de discriminaciones y de desprecios, de tal modo que su condición no es, de hecho, el resultado de una cadena de decisiones autónomas, sino la consecuencia única de una sola decisión del sistema o, en su caso, el efecto de una secuencia de decisiones vinculadas entre sí. En cuanto a los niños, es patente que heredan la exclusión. Las características individuales, que, se supone, son las verdaderas responsables de la exclusión (y que pueden legitimar su existencia), son en realidad el producto de la exclusión misma.

Estos grupos sólo se constituyen y se reproducen bajo los efectos de una presión social. Sin embargo, para resultar eficaz, esta presión no necesita adoptar la forma de una opresión organizada y premeditada. No se parece a la antigua esclavitud de los negros norteamericanos ni a las restricciones de derechos que impondrían, si pudiesen, los grupos partidarios de la supremacía blanca. No hace falta llegar tan lejos para que se produzca la exclusión, y así lo sugiere hoy en día el ejemplo de los negros en Estados Unidos. El hecho de que los partidarios de la supremacía blanca sigan siendo políticamente activos ejerce, evidentemente, una influencia en la vida cotidiana de los negros, pero el elemento más importante para explicar su exclusión (parcial) es un continuo de actitudes y de prácticas, que empieza con el racismo y que aún debe recorrer un largo camino antes de alcanzar la civilidad igualitaria o la amistad que brotan en el otro extremo del espectro. Sin duda, la mayoría de las personas cuyas actitudes y prácticas quedan incluidas en este continuo condenarían el racismo si se les preguntara qué opinión les merece. Pero sus propios hábitos, sus esperanzas y sus temores ocultos se nutren, en su caso, de un trasfondo de prejuicios raciales y constituyen una fuerza social significativa, aunque se trate de una fuerza cuyas consecuencias no son el resultado de una voluntad explícita. Muchas de estas personas son agentes que intervienen en la distribución de los bienes sociales;

ciudadanos que trabajan en el ámbito social, en los comités de las instituciones escolares, en los comités de admisión y de prospección o en partidos y otros movimientos políticos. Todas ellas son electoras en potencia y tienen en sus manos, o mejor dicho, en su espíritu y en su mirada el poder de generar la gratificación del reconocimiento. Cuando sugería que el uso contemporáneo de los bienes dominantes se extiende en realidad más allá de las fronteras que limitan cada esfera y que las formas de exclusión resultantes poseen un carácter indirecto y sutil, pensaba en estas personas y, entre ellas, en mí mismo, por supuesto. Debido a que son una función de lo que hacemos (aunque no tengamos un plan general que nos sirva de referencia y aunque nuestras maneras difieran según nos situemos más a la izquierda o más a la derecha del continuo), las dificultades a las que se enfrenta una persona que padece una situación de exclusión derivan en todos los casos de una responsabilidad social, y no únicamente personal: se trata de una responsabilidad que es nuestra y no sólo suya.

Este argumento es igualmente válido tanto si la exclusión deriva de una diferencia de clase como si proviene de una cuestión racial (relacionada con el grupo étnico o religioso), como pienso que ocurre en la mayoría de los casos. Al abordar el tema de la dominación en *Las esferas de la justicia*, he centrado mi razonamiento en los individuos o en los grupos capacitados para utilizar un bien dominante (como, por ejemplo, la riqueza) con el fin de adquirir bienes que no deberían ser negociables. Consideremos el ejemplo de aquellas personas que, por falta de dinero, se encuentran en una situación en la que es fácil perder todos aquellos bienes que, de hecho, son objeto de negocio. Al empobrecerse en la esfera del mercado, se empobrecen en todas las demás esferas. También en este caso, su exclusión puede adquirir formas indirectas y sutiles. No se trata de una situación que se solucione con una transferencia económica pura y simple, hecha a cambio de plazas en las escuelas, de empleos públicos, de influencia política o incluso de intervención judicial. El poder del dinero se manifiesta en la forma en que están educados sus poseedores, en su manera de hablar y de vestir, en su generosidad, en los servicios a los que tienen acceso, en la atención que se prestan a sí mismos. Aquí también, una vez más y en diferentes grados, todos somos cómplices cuando de-

jamos que estos elementos adquieran importancia a la hora de tomar decisiones en materia de distribución, ya sean éstas decisiones que estén en nuestra mano o en la de otros.

No cabe ninguna duda de que las exclusiones en una sociedad de clases o en una sociedad racista no derivan únicamente de actitudes personales, sino que se deben también a razones de naturaleza estructural. Sin embargo, el impacto de las estructuras sobre lo que los estructuralistas llaman la realidad necesita la intermediación de las ideas y las acciones de los individuos. Este impacto varía de manera significativa en consonancia con la posición que los individuos manifiestan respecto al continuo de actitudes y de prácticas, que van desde el desprecio y el racismo hasta la amistad cívica. En general, lo que se constata es que, una vez que han quedado bien establecidas las estructuras, son sobre todo los hombres y las mujeres de inclinación izquierdista quienes, con mayor frecuencia, se muestran proclives a examinarlas y cuestionarlas. Sin embargo, la mayoría de las personas (por lo menos actualmente en Estados Unidos) está satisfecha con la actuación de las instituciones, precisamente porque las personas excluidas o marginadas son «esa gente» (negros, pobres o estigmatizados de algún modo).

Mis afirmaciones no pretenden suscitar culpabilidad. No me parece que las maneras de «hacer» o de «dejar hacer» que atribuyo a un gran número de mis semejantes deriven de una intención culpabilizadora. No estoy seguro de que muchos de nosotros seamos capaces de desembarazarnos de los prejuicios racistas o clasistas que anidan en nuestro fuero interno. Lo que se desprende de mi tesis es una obligación de orden social y no un sentimiento personal dictado por los remordimientos de conciencia. Que existan grupos de excluidos nos exige, en nombre de la justicia, realizar un esfuerzo colectivo con el fin de hacer posible la reinserción de sus miembros y su existencia independiente en cada esfera de la distribución. Ésta es, justamente, la razón de ser de dos bienes sociales relacionados entre sí: la protección social y la educación. Vamos a estudiar cada uno por separado, ya que ambos constituyen un testimonio de la importancia de nuestra contribución y de nuestro compromiso en la elaboración, pese a los fracasos y las negativas, de una sociedad integradora.

La protección social se entiende a veces como una simple ayuda: el Estado se convierte en un proveedor de «sopa boba». Ésa es, al menos, la visión de los autores o de los hombres públicos contemporáneos que piensan que los excluidos son responsables de su propia suerte, ya que cada uno de nosotros puede ser objeto de tal exclusión. Previendo sus fracasos, nos apresuramos a instalar una «red de salvamento» en consideración de su estado, o del nuestro, ¡qué más da! No creo que este enfoque haya representado en ningún momento la lectura más general ni la mejor posible de la labor social (en la medida en que dicho enfoque distingue esa labor social de, pongamos por caso, la caridad). La preocupación con respecto a los pobres sin discapacidad física no se ha limitado nunca, desde los tiempos antiguos, a la simple ayuda. Los agentes del Estado han hecho siempre todo lo posible para incitar u obligar a estas personas a reincorporarse a las fuerzas laborales y para conseguir que acepten la responsabilidad de su propia situación. Los medios desplegados para lograr este fin fueron a menudo represivos y no es mi propósito recomendarlos. Sin embargo, este proyecto de reinserción parece concordar perfectamente, si exceptuamos sus aspectos represivos, con el concepto democrático de «pertenencia».

He mostrado en *Las esferas de la justicia* que el sistema de protección social de las comunidades judías de la Europa medieval se caracterizaba justamente por haber puesto en práctica ese proyecto. Los judíos medievales fueron pioneros en la materia, ya que, siendo una minoría perseguida, no se valieron de dicha condición para establecer una democracia, sino para afianzar un sistema mutualista extremadamente sólido. Los recursos ofrecidos por la comunidad se movilizaban contra la exclusión y se invertían en escuelas, en dotes, en préstamos, en empleos y en objetos de culto, además de en alimentos o vestidos; todo ello con el fin de poder mantener la pertenencia a la comunidad. Pese a que el objetivo explícito de esa movilización no consistiera en crear una sociedad justa, la responsabilidad de cada individuo se consideraba como un problema vinculado a la noción de justicia. Creo que una sociedad en la que no se excluye a nadie es más justa que una sociedad que incluye a los excluidos, valga la expresión; más justa que una sociedad que incluye a las personas marginadas que no parti-

cipan en un mundo del que dependen, lo quieran o no. La crítica actual hacia los enfoques «asistenciales» (*welfare dependency*), cualesquiera que sean sus motivos políticos, se inscribe también en esta perspectiva que sostiene que el objetivo de toda ayuda colectiva estriba en producir una participación activa en la vida política y económica, y no en mantener a los individuos en una relación de clientelismo.

Esto presupone que toda persona excluida puede alcanzar la participación, que el excluido posee la ambición de participar y el talento necesario para lograrlo y que, con un mínimo de ayuda, podrá desempeñar un papel, al menos en algunas esferas. Estas suposiciones afectan también a nuestra adhesión a la educación pública universal: el niño al que obligamos a asistir a la escuela tiene que poder obtener un provecho de esa obligación, es decir, tiene que llegar a ser un ciudadano activo y útil, un trabajador autosuficiente. Todos tenemos que participar en la reproducción de esos ciudadanos y trabajadores. Es una obligación que emana del acuerdo que hemos establecido y que estipula el propósito de mantener una sociedad compuesta por personas que se nos parezcan, una sociedad en cuyo seno sea posible llevar una vida decente y segura. Se lo debemos también a los niños que hemos traído al mundo y ante los que somos responsables (en la medida de nuestras posibilidades) del dolor y la desgracia que causaría la eventualidad de su exclusión.

Pero quizá no tengamos esa posibilidad. Quizás, el único objetivo que se pueda llevar a cabo en el marco de una educación pública sea el de efectuar una selección entre los niños, distinguiendo los excluidos de los incluidos de la forma más justa posible. En muchas de las desahuciadas escuelas de los barrios periféricos no parece estar haciéndose otra cosa, y además sin demostrar una gran preocupación por la imparcialidad, ya que, de hecho, los niños destinados a convertirse en excluidos siempre provienen de las mismas «familias». Sin embargo, en la medida en que en un sistema democrático las escuelas cumplen la misión de educar a los ciudadanos, cualquier selección, por muy imparcial que sea, representa un terrible fracaso. La educación democrática constituye una apuesta sobre la naturaleza universal, o casi universal, de las aptitudes. O mejor aún, la propia democracia es esta apuesta;

y la educación, el medio para alcanzarla. Sin duda, los individuos poseen competencias desiguales y la victoria es siempre parcial; sin duda, las escuelas realizan demasiadas selecciones que actúan, además, a favor de una dicotomía que no debería establecerse ni reforzarse —la radical dicotomía entre los incluidos en el sistema y los que quedan fuera de él—. Son los docentes quienes tienen que apostar por la democracia. Ése es el presupuesto moral de su trabajo.

De esto se deduce que un fracaso generalizado en las esferas de la protección social y de la educación debe considerarse como una consecuencia de la insuficiente movilización de los recursos materiales e intelectuales: de la falta de dinero, de la carencia de personal, de la poca fe en la empresa, de una innovación y experimentación escasas. La falta de recursos varía según las épocas. Cuanto más compleja se vuelve la vida política y económica, más necesario es el compromiso. Hoy en día, la cohesión de la sociedad y los esfuerzos que conlleva su mantenimiento exigen una movilización a gran escala de los recursos. Esta exigencia no tiene precedentes en nuestra historia. Hasta ahora, muchas de estas acciones eran efectuadas por parientes o por personas benévolas carentes de formación profesional y de estructuras organizativas. Creo que todavía pueden realizar buena parte del trabajo necesario, aunque, sin duda, trabajarían mejor dentro de un marco institucional (escuela, hospital, residencia de ancianos, etc.). Este marco institucional depende a su vez de las profesiones relacionadas con la asistencia. Cualquier sociedad moderna que devalúe estas profesiones (como hacen la mayoría de las sociedades, en parte porque hay muchos ciudadanos que no quieren saber nada de los problemas que hacen necesaria la intervención de estos profesionales) y que, por consiguiente, no consiga reclutar a personas competentes para enseñar, ocuparse de los niños, emitir consejos, realizar tareas sociales, etc. está destinada a producir y a reproducir la exclusión, una *exclusión injusta*, ya que los excluidos no habrán recibido toda la atención que se les debe, como a cualquier miembro de una sociedad democrática.

Pese a tratarse de una cuestión de justicia, hay que señalar que la intervención directa del Estado no siempre es necesaria. Su papel es muy importante —he de volver sobre este punto—, pero es

la sociedad civil la que está en mejor posición a la hora de asumir la resolución de muchas de las dificultades a las que deben enfrentarse las personas excluidas. Por su parte, el Estado, en el mejor de los casos, puede dedicarse a generar estímulos de cooperación y ayuda financiera. Todas las asociaciones benéficas (Iglesia, sindicatos, cooperativas, asociaciones de vecinos, grupos de interés, sociedades para la conservación de esto o de aquello, organizaciones filantrópicas y movimientos sociales) son, de hecho, instancias de integración. Además de sus objetivos propios, estas asociaciones son una fuente de reconocimiento, de rehabilitación, de formación e incluso de empleo. Son instancias que contribuyen a descentralizar las esferas de la justicia multiplicando los dispositivos y los agentes, y favoreciendo una mayor variación en la interpretación de los criterios que se aplican en la distribución de bienes. Tanto los dirigentes como el personal permanente de estas asociaciones, tomados en su conjunto, constituyen una especie de administración informal, una burocracia social. Aunque en una sociedad democrática nadie les pueda asignar una misión, es vital reconocer su importancia. El Estado no puede dirigir su trabajo, pero sí que puede, y, por lo tanto, debe, facilitarles la labor. Las actividades de estas asociaciones abarcan todas las esferas de la justicia, ya que, en la situación contemporánea, la igualdad compleja depende mucho de su éxito.

* * *

Ahora, ya podemos proponer una nueva descripción del excluido y entender su circunstancia como la de aquel o aquella que ha perdido en todas las esferas y que, en todas ellas, se ha convertido en víctima. Cualquiera que reivindique esta circunstancia y la conciba como la situación que describe su estado comete un grave error político (y puede que psicológico), pese a que la noción de víctima resulte, no obstante, pertinente. Esta persona no ha recibido la atención o la ayuda que requiere la justicia en las esferas de la protección social y de la educación, y sus reveses se han trasladado al ámbito del mercado, la política y la familia, donde se han reproducido y han adoptado la forma de una serie de fracasos cuya suma es, precisamente, la exclusión. Esto no quiere decir que

el individuo no tenga ninguna responsabilidad en su propia situación, ni que haya sido tratado injustamente en todas partes, ni siquiera que haya sido, literalmente, una presa elegida por la clase dirigente que le explota. Al contrario de lo que podríamos decir de un esclavo, de un deportado o de un refugiado político, el excluido no es una simple víctima. Su situación es más compleja porque tenemos derecho a esperar mucho de él, al menos mientras le reconozcamos como miembro de la comunidad, el cual, a su vez, puede esperar mucho de nosotros.

Pero la pregunta persiste: ¿qué ocurriría si todo aquello que se le ha proporcionado, si todo aquello con lo que puede contar legítimamente se revelara insuficiente? Siempre habrá individuos a los que no se les puede ayudar, que no pueden o no quieren tomar las riendas de su propia vida. No estudian en la escuela o lo hacen sin éxito; no trabajan o no hacen bien su trabajo; son torpes o crueles en sus relaciones personales; huyen de los ámbitos políticos o se conducen en ellos de manera incoherente; buscan las ocasiones fáciles y el rápido éxito que les ofrece la delincuencia; prefieren la marginalidad porque ésa es para ellos la apariencia que adopta la libertad. Podríamos sentir la tentación de abandonar a estas personas a su triste suerte y no avenirnos a reconocer más que un mínimo de obligaciones en su favor. No es absurdo imaginar una sociedad justa como aquella en la que el abandono de estas personas no es injusto, puesto que se mantiene una «red de seguridad» para ampararles. Sólo el afecto y la compasión nos animarían a brindarles más ayuda. Sin embargo, es imposible imaginar que una sociedad es justa si en su seno las personas que han de enfrentarse a esta situación son muy numerosas. La pobreza y la alienación poseen un carácter singular, no un carácter popular. Siempre es posible poner remedio a algunas de las incapacidades que aquejan a estas personas.

El mito de la exclusión justa o justificada cuyo remedio se remite a un hipotético porvenir no pasa de ser un simple mito. Proviene de una concepción limitada del individuo, de una idea que considera que todas sus capacidades pertenecen a un único tipo. Una de dos: o el individuo aparece como un ser sistemáticamente competente y determinado, aunque con una serie de fuerzas y debilidades que se revelan en las diferentes esferas, o se presenta co-

mo un ser sistemáticamente incompetente y pasivo, lo que en todas partes le conduce al fracaso. La igualdad compleja traduce sencillamente esta jerarquía: si los procedimientos de distribución funcionan de manera autónoma, las personas competentes, en virtud de lo que implica este ideal, recibirán un trato igualitario. Sin embargo, las personas no competentes se verán excluidas, simultáneamente, de la complejidad y de la igualdad. Sus vidas serán sencillas y su posición social se percibirá en todas partes como algo uniformemente subordinado. Esta radical dicotomía entre los que pueden acceder a la igualdad compleja y los que no pueden hacerlo es lo que rige la justicia.

Pero esta dicotomía radical es una invención ideológica. La igualdad compleja no sólo se vincula con la diferenciación de los bienes sociales, sino también con la de las personas, las cualidades, los intereses y las competencias de cada uno. No hay sólo dos tipos de personas, ni tampoco hay personas de una sola clase. El abanico de las cualidades, los intereses y las competencias es muy amplio y no veo motivo para pensar —y menos aun si he de basarme en mi propia experiencia— que existan combinaciones de cualidades uniformemente positivas o uniformemente negativas en los individuos particulares. Un matemático genial puede ser un político mezquino. Un músico de talento puede ser completamente incapaz de comunicarse con su prójimo. Un padre atento y afectuoso puede carecer de olfato para los negocios. Un empresario ambicioso y brillante puede ser moralmente despreciable. Un vagabundo de la calle o un criminal recluido en la cárcel puede ser un hábil artesano, un poeta desconocido o un orador sin igual. Estas sencillas contraposiciones son corrientes y diáfanas, pero no logran mostrar la complejidad real de los hombres y las mujeres, ya que, en todos los casos, podríamos enumerar una larga lista de cualidades, intereses y competencias, no sólo diferentes, sino también contradictorios. Por este motivo, los resultados de la distribución autónoma de los bienes sociales son absolutamente imprevisibles, al menos en lo que a los individuos se refiere. Con todo, podemos estar seguros de que estas formas de distribución no dividirán a las personas en dos grupos radicalmente distintos: el de quienes están dotados de las cualidades necesarias y el de quienes no lo están, a menos que la autonomía en sí misma haya sido profundamente corrompida.

Si las personas no tuvieran una constitución compleja, si no estuviesen dotadas de personalidades polifacéticas, la igualdad compleja sería entonces el ejemplo de una mala utopía, un ideal engañoso que, de hecho, serviría para justificar una realidad desagradable. En este caso, la exclusión radical de personas totalmente incompetentes no sería injusta. Como ya he señalado, esas personas no tendrían ningún motivo para quejarse. Organizar un movimiento social en su favor resultaría muy difícil porque los organizadores no estarían en condiciones de hacer un llamamiento a la conciencia moral de sus conciudadanos. Sin embargo, no existen personas completamente incompetentes o, por lo menos, no existen clases sociales enteramente constituidas por tales personas. La inquietud sobre el carácter justo o injusto de la exclusión es una zozobra mal ubicada. La apuesta de la democracia es del todo razonable, pero es una apuesta que a buen seguro no se ganará, ni siquiera en parte, si no se realiza un esfuerzo serio y constante. En cualquier sociedad que haya procedido a la diferenciación de los bienes sociales, y que los suponga repartidos en función de procesos autónomos de distribución, la exclusión es injusta, y así hay que calificarla. De este modo, topamos con un motivo legítimo para la movilización política.

* * *

Todo compromiso, toda protesta política, sea cual sea su objetivo, se dirige al Estado. Se trata siempre de un llamamiento en favor de una acción pública (o, a veces, de un llamamiento para que se ponga fin a una determinada acción del Estado): los dirigentes han de hacer esto o aquello (o dejar de hacerlo). En *Las esferas de la justicia*, las funciones que atribuía al Estado se relacionaban principalmente con la defensa de la existencia de fronteras entre las esferas: se trataba de exigir procedimientos de reclutamiento que se ajustaran a un criterio meritocrático; de hacer cumplir las leyes contra la discriminación; de mantener la independencia del sistema judicial, etc. (véase la lista que he confeccionado al respecto). El Estado también defiende su propia integridad y mantiene sus fronteras declarando ilegal el comercio de votos, por ejemplo, o redactando reglamentos que regulen las campañas elec-

torales. Al actuar en favor de su propio funcionamiento, el Estado revela el carácter dual de la esfera política. Se trata, por una parte, del espacio limitado en cuyo interior se procede a la distribución de un bien social de gran valor —el poder político—, pero también es la base sobre la que se despliega este poder, el punto de partida que le permite alcanzar todas las demás esferas y transgredirlas en ocasiones. Cuando protestamos contra la exclusión, trabajamos en favor de una redistribución y de un nuevo despliegue del poder político. Estos dos aspectos se vinculan en función de unas modalidades que no tuve en cuenta en mi anterior trabajo, y son vínculos grávidos de consecuencias.

La exclusión es una condición que se reproduce en cada una de las esferas, incluyendo la esfera de lo político. Además, el primer objetivo de los movimientos políticos de protesta radica en movilizar a las personas excluidas y lograr que se integren en el Estado. Como ya son ciudadanos, el objetivo se concreta en procurarles una parte del poder político. Lo primero que se hace es solicitar ayuda al Estado para hacer avanzar el proceso —es lo que ocurre, por ejemplo, cuando el gobierno federal estadounidense impulsa los derechos cívicos de los negros—. Podemos considerar que esta decisión es una defensa de la autonomía política si la relacionamos con el principio democrático que estipula que el poder ha de distribuirse con el beneplácito de todos los ciudadanos y no con el consentimiento de los pertenecientes a una única categoría definida por su raza. Pero el objetivo de la redistribución del poder, en el caso de los negros, no consiste sólo en poseerlo o en disfrutarlo (aunque la posesión del poder sea efectivamente agradable) sino también en utilizarlo. Se trata, en todo caso, de una utilización muy particular, a saber: la que permite la apertura de todas las esferas a las personas que hasta ese momento quedaban excluidas. Cuando los ciudadanos y los dirigentes contribuyen a reformar el Estado, están participando al mismo tiempo en un movimiento que reforma el conjunto de la sociedad. Se convierten en promotores y agentes de la igualdad compleja.

Una vez que el poder ha sido distribuido y reorganizado, se empleará también para otros fines y ya no se utilizará únicamente para defender las fronteras que separan cada esfera. La existencia de un grupo de hombres y de mujeres excluidos significa que se

han transgredido hasta tal punto esas fronteras que antes de defenderlas hay que volver a trazarlas. Han de redefinirse desde dentro, en función del significado social que se haya concedido a los bienes que están en juego. Los agentes del Estado, los ciudadanos y los responsables políticos tienen que participar ahora en la interpretación del sentido que se ha dado a los bienes sociales y en la concepción de modalidades para su distribución. Su contribución es limitada, ya que no deben usurpar la autoridad de las personas más próximas y más implicadas en estos problemas: los trabajadores sociales, los docentes, los médicos y las enfermeras, los empresarios, los sindicalistas, los padres, etc. Los ciudadanos tienen una autoridad sobre sí mismos que procede del hecho de que las fronteras entre las esferas no son fijas y se pueden impugnar en cualquier momento. La exclusión es el signo de que el debate se ha enfriado, y constituye una llamada de atención para que el Estado lo reavive. Los encargados de hacer llegar esta llamada de atención a los oídos del Estado son los miembros de la oposición política.

La política está implicada en todos los desacuerdos sobre cuestiones de distribución. El Estado no puede ignorar lo concerniente a las diferentes esferas de la justicia. Su papel sólo se ve restringido por el grado de autonomía de cada una de esas esferas. Si, por ejemplo, el «muro» entre la Iglesia y el Estado se mantiene en pie y cumple con su cometido, los poderes públicos no tienen nada que decir sobre la distribución de los cargos eclesiásticos (aquí el criterio puede ser de tipo hereditario, meritocrático, electivo, etc.) o sobre la distribución de los bienes religiosos, como la salvación y la vida eterna. Lo único que pueden hacer es defender una moral minimalista, interviniendo, por ejemplo, en contra de la poligamia o del sacrificio de animales. Lo mismo ocurre con la esfera del mercado. Si éste funciona dentro de los límites del marco que le es propio, el Estado tiene que restringir su intervención a leyes como las que se refieren a la protección de los niños contra la explotación o a la protección de los consumidores contra los productos peligrosos. Sin embargo, allí donde la Iglesia controla las bodas y los divorcios y utiliza su poder para reprimir las opiniones disconformes, allá donde las relaciones mercantiles determinan la distribución de los bienes que no son mercancía, se da-

rán todas las condiciones para que el Estado, sometido a la presión de la oposición, se vuelva a implicar en una acción de tipo maximalista: definir el significado de la autoridad religiosa o el de las relaciones mercantiles con el fin de poder limitar sus respectivas influencias.

Esto tampoco agota la extensión del ámbito de la intervención legítima, y tal vez necesaria, del Estado. Y ello porque la mejor forma de tratar la exclusión bien podría consistir en aumentar la cantidad de bienes disponibles en lugar de redistribuir los que ya existen. El número de alumnos por profesor o el de plazas disponibles en las escuelas son los ejemplos más evidentes. La decisión de construir más escuelas, de contratar más docentes o de abrir nuevas universidades no puede asumirse dentro de la esfera educativa: es una decisión política que corresponde tomar a los gobiernos nacionales o locales en función de la autoridad de que estén investidos. Del mismo modo, la decisión de ampliar o reformar los servicios sociales no puede adoptarse mediante el sufragio de los trabajadores sociales o el de sus beneficiarios. Es una responsabilidad política que incumbe a los ciudadanos en su conjunto. Los esfuerzos encaminados a reforzar el mercado y a aumentar el número de empleos también son de naturaleza política, ya que implican la necesidad de tener que tomar decisiones vinculadas con las infraestructuras, los incentivos fiscales, el comercio exterior, etc.

Son muchos los factores que tener en cuenta a la hora de tomar tales decisiones. Cuando los gobiernos del tercer mundo refuerzan su burocracia con el fin de garantizar empleos a sus diplomados, por ejemplo, lo que pretenden es alcanzar un cierto grado de estabilidad política, pero no contribuyen, en absoluto, a un incremento de la igualdad. El poder del Estado domina la esfera del empleo funcionarial, así que los títulos académicos sustituyen a las cualificaciones reales. Las personas perjudicadas por esas transacciones son las que no tienen medios para asistir a la escuela o las que, para conseguir un empleo, dependen de la influencia de algún funcionario. Son personas a las que se arrincona en los márgenes de la vida social. Tanto en el tercer mundo como en el «primero», la esperanza de mantener o de incluir a esas personas en el seno de la comunidad es pequeña, a no ser que los

agentes del Estado y los ciudadanos activos hagan de esta causa su objetivo explícito. El Estado, o por lo menos el Estado democrático moderno, tiene que defender los valores de la complejidad y de la igualdad en representación de los intereses de todos los ciudadanos. Por lo tanto, no se puede mantener neutral o no comprometerse de manera directa con el significado de los bienes sociales: las decisiones que hay que tomar respecto al número de funcionarios dependen de la idea que se tenga de estos empleos y del cometido que deban desempeñar, del mismo modo que las decisiones que conciernen a la extensión del mercado varían en función del concepto que se tenga de las mercancías y del éxito empresarial, o del mismo modo que las decisiones que conciernen al número de plazas que ofrece el sistema escolar dependen de un cierto concepto de la educación. Todas estas decisiones están, en un sentido fundamental, garantizadas y, en parte, determinadas por una cierta comprensión de la propia noción de ciudadanía.

La inserción empieza con la ciudadanía, que constituye un valor reproducido por la actividad política democrática en todas las esferas de la justicia. La naturaleza de esta reproducción depende, a su vez, de la naturaleza de los bienes sociales que están en juego. La participación en las diferentes esferas adquiere distintas formas. Pero lo que caracteriza a una comunidad política democrática es el reconocimiento de que todas las transacciones sociales que marginan a algunos ciudadanos y que producen una clase de hombres y de mujeres excluidos, sin formación, sin empleo, sin reconocimiento y sin poder son, siempre y en todas partes, injustas en la vida de la comunidad.

8. EL CONCEPTO DE «CIUDADANÍA» EN UNA SOCIEDAD QUE CAMBIA*

Comunidad, ciudadanía y efectividad de los derechos

Con el fin de aportar alguna claridad a los debates que afectan al comunitarismo y al liberalismo, debates que son muy frecuentes en Estados Unidos y que encuentran apreciable eco en Europa, es indispensable abordar previamente la cuestión de la ciudadanía, describiendo sus formas «comunitarias» y liberales. Personalmente, siento hacia estas formas una mezcla de simpatía y de alejamiento crítico. Empezaré reconsiderando su historia, pues es una historia que, en mi opinión, no carece de interés en los tiempos que corren.

En su definición más simple, un ciudadano es un individuo que pertenece a una comunidad política, es decir, una persona que disfruta de las prerrogativas y que asume las responsabilidades vinculadas a esa pertenencia. La palabra viene del latín *civis*. De su equivalente griego hemos heredado la palabra «política», cuyo significado, según un determinado concepto de la misma, designa la actividad que se espera que realicen los ciudadanos. Pero los griegos y los romanos nos han legado algo más que un simple vocabulario. La ideología que podríamos denominar «de la ciudadanía», al igual que su versión comunitarista moderna, es, en esencia, una tardía interpretación moderna del republicanismo griego y romano. De hecho, la actual comprensión liberal del término encuentra su origen en la Roma de los últimos años del imperio y en las reflexiones modernas sobre el derecho romano.

Sólo podemos aprehender esta ideología *in medias res*; es decir, no podemos hacerlo, por el momento, en sus orígenes, ni en su historia intelectual antigua, ni mucho menos en su posterior de-

* Michael Walzer, «Citizenship in a Changing Society». Encuentros de Sintra, verano de 1996. Publicado en *Esprit*, marzo-abril de 1997.

clive o en sus recuperaciones intermitentes, sino, al contrario, en la cima de su vigor: durante la Revolución francesa. Esta última es particularmente importante en la medida en que el republicanismo cívico —que es la versión izquierdista del comunitarismo— se encuentra rodeado de una cierta aura de entusiasmo en estado puro. En su fase jacobina, la Revolución se comprende como un esfuerzo encaminado a establecer la ciudadanía como el tipo de identidad dominante para cualquier francés —por oposición a las identidades alternativas, ya sean la confesional, la profesional, la familiar o la regional—. La ciudadanía debía sustituir la fe religiosa y la fidelidad familiar, desplazando a ambas de su posición de estímulo principal para la conducta virtuosa. En efecto, ciudadanía, virtud y espíritu público eran ideas estrechamente ligadas entre sí, que sugerían un compromiso riguroso e individual con la actividad política (y militar) realizada en beneficio de la comunidad. La actividad era un factor crucial, donde todos los actos remitían a una concepción manifiestamente positiva del papel del ciudadano: asambleas, discursos, servicios públicos. Para la ideología jacobina, la ciudadanía representaba un deber universal: todo el mundo debía servir a la comunidad. Por eso mismo, el *levée en masse* del año 1793 va mucho más allá de las leyes de alistamiento posteriores, pese a que aún conserve algunos rasgos comunes con la idea contemporánea de «servicio nacional», que constituye una parte importante del programa comunitario de Estados Unidos. La diferencia estriba en que el *levée* de 1793 enrolaba literalmente a todo el mundo, asignando tareas a los hombres y las mujeres de todas las edades.

La República, Roma y la Revolución

La inspiración de todo este ideario era de origen clásico, en el sentido de que derivaba de la lectura de Aristóteles, Plutarco, Tácito, etc. Sin embargo, la ideología revolucionaria aparece claramente como un producto neoclásico, como un elemento que arranca en los comienzos mismos de la modernidad. Maquiavelo, Harrington, Montesquieu y Mably son aquí los teóricos clave, pero será Rousseau (y más tarde Kant) el que proporcione los fun-

damentos filosóficos modernos de la noción de ciudadanía, el que vincule el concepto con la teoría de la participación voluntaria. En *Del contrato social*, el ciudadano es el individuo libre y autónomo que elabora o interviene en la elaboración de la ley a la que obedece: «La obediencia a la ley que uno mismo se ha dado es libertad».[1] Únicamente el ciudadano activista, el que «vota en las asambleas públicas», puede ser al mismo tiempo libre y moral (en el sentido de que se comporta con rectitud, antes que inspirado por una bondad natural).

Para Rousseau, al igual que para los teóricos del comunitarismo actual (los republicanos cívicos), las repúblicas sólo pueden funcionar si cada ciudadano encuentra la parte más grande de su felicidad en la actividad pública, y no en la esfera privada. Y ello porque la búsqueda de la felicidad contribuirá de este modo a reforzar las estructuras de la responsabilidad cívica. En el mundo burgués en plena expansión del siglo XVIII, sin embargo, la actividad privada —sobre todo la relacionada con los ámbitos del mercado y la familia— era una fuente de felicidad con más probabilidades de éxito. Las riquezas y el afecto, más aún que el poder y la gloria, aparecían a los ojos de la mayoría de los hombres y mujeres como objetivos más realistas, y quizá también más deseables. Y en efecto, algunos de ellos, al menos, conseguían acumular riquezas y granjearse el afecto de los demás —no como ciudadanos, en el sentido indicado por Rousseau, sino como empresarios, amantes o padres, es decir, como miembros de la sociedad civil en vez de como miembros de la sociedad política—. Pero entonces, la sociedad civil se convertía en una amenaza para la República, ya que hacía que sus miembros se apartasen de la política: una vez triunfante, los ciudadanos tomaban el camino de su hogar mucho más fácilmente que el de las asambleas. De ahí se deducía que la ciudadanía y la virtud requerían bien la represión de la sociedad civil, bien la reducción de su extensión y de su atractivo. Este proyecto se encuentra ya, de forma implícita, en la teoría de Rousseau. Será muy pronto cuando la política jacobina se encargará de hacerlo explícito.

1. Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, libro I, cap. VIII (trad. cast.: *Del contrato social*, Madrid, Alianza, 2000).

«Los revolucionarios tienen que comportarse como romanos»,[2] declaró Saint-Just. Deben ser ciudadanos al estilo de la república clásica. Sin embargo, esto exigiría lo que Marx denominó, refiriéndose al terror impuesto por los jacobinos en 1793, el «sacrificio» de los valores burgueses: industria, competencia, interés privado y preocupación por uno mismo. De hecho, el Estado revolucionario puede imponer esos sacrificios; puede «abolir» la exuberancia y la diversidad de la sociedad civil, pero «únicamente puede hacerlo remedando el modo en que quita la propiedad privada mediante [...] la confiscación, o de manera similar a como quita la vida mediante la guillotina».[3] Para recuperar el tipo de ciudadanía que practicaban los griegos o los romanos, no hay más camino que el de la coerción y el terror, ya que la sociedad civil moderna no genera ciudadanos, sino más bien, por utilizar la jerga filosófica de Marx, «una individualidad natural y espiritual autoalienada»:[4] una sociedad que genera hombres y mujeres que, ocasionalmente, experimentan la necesidad de presentarse como ciudadanos, pero cuya actividad cotidiana se encuentra regulada por los imperativos del mercado. El jacobinismo trata de dar vida a una autonomía carente de autenticidad y fracasa porque no puede hacerlo sin echar mano de una violencia permanente.

Este fracaso, en lo que se refiere a dejar sentado que la vida política constituye en realidad la «verdadera vida» de los hombres y las mujeres corrientes, aparece muy pronto en la historia moderna, y no es necesariamente un fracaso irreversible. Sin embargo, sí que nos incita a intentar buscar en un pasado aún más lejano, a examinar lo que, en cierto modo, se encuentra oculto tras el republicanismo neoclásico y así poder estudiar los modelos antiguos y más auténticos en los que se inspiró. ¿Qué es pues (o qué era) la ciudadanía? Ésta es una cuestión que suscita gran polémica entre los especialistas actuales de Grecia y Roma, pero cada vez parece más claro que va cundiendo un cierto escepticismo res-

2. Saint-Just, *Discours et rapports*, París, Sociales, 1957, pág. 197.

3. Karl Marx, *La Question juive*, París, Aubier-Montaigne (trad. cast.: *La cuestión judía*, Madrid, Santillana, 1997).

4. Karl Marx, *La Sainte Famille*, París, Messidor Sociales (trad. cast.: *La Sagrada Familia*, Madrid, Akal, 1981).

pecto a las visiones idealizadas del espíritu público y de la participación política en las repúblicas antiguas. También entonces, la ciudadanía estaba atrapada en la tensión de los intereses propios de la familia y la religión y el provecho económico privado. También entonces, los ciudadanos se encontraban frecuentemente volcados en sus propios asuntos y se mostraban indiferentes hacia la cosa pública. Sin embargo, la ciudad Estado se constituía sobre la base de una sociedad mucho menos compleja y diferenciada que la actual. Y para muchos de sus ciudadanos varones, la propia ciudad, la comunidad política representaba, bajo todos los conceptos, el punto focal de la vida cotidiana. De hecho, esos ciudadanos podían encontrar en las plazas públicas, en las avenidas y en las asambleas la mayor parte de su felicidad.

En este caso, el mínimo grado de diferenciación social es determinante. En la Atenas de Pericles, por ejemplo, la ciudadanía era «endogámica» por partida doble: no se concedía sino a aquellos individuos cuyos progenitores fueran ambos ciudadanos. El cuerpo político se convertía, de este modo, en algo similar a una ampliación de la familia, en una tribu urbana. Sócrates podía así establecer con total verosimilitud la semejanza de la ciudad y sus leyes con las figuras paternas de los ciudadanos:

> Tal vez te dirían aún las leyes: [...] nosotras te hemos engendrado, criado, educado y te hemos hecho partícipe, como a todos los demás ciudadanos, de todos los bienes de que éramos capaces.[5]

La religión común era una religión civil (tal como la comprendió Rousseau) que proporcionaba a la ciudad unos dioses locales y un mito fundacional. La idea de una fe privada era una noción desconocida; los rituales religiosos corrían a cargo de unos sacerdotes públicos y se celebraban en templos públicos. Aunque Atenas fuese un centro imperial y poseyese una significativa población de extranjeros residentes y de esclavos extranjeros, el sentimiento de pertenencia al lugar y la vinculación a la patria eran afecciones intensas entre los ciudadanos. Debido justamente a la presencia de extranjeros y esclavos, las divisiones de clase entre los ciudadanos

5. Platón, *Critón*, 51c, Madrid, Gredos, 1990.

libres y «autóctonos», pese a ser bastante visibles, nunca eran absolutas ni revestían forma legal alguna: en la Asamblea, todo el mundo era igual a los demás. Todos estos factores, destinados a verificar la unidad moral de la ciudad, elevaban la noción de ciudadanía a una altura que le aseguraba la primacía sobre el resto de los elementos de identificación. Sin embargo, esa primacía estaba vinculada tanto a la débil diferenciación de esa forma de ciudadanía como a su «carácter exclusivo».

La ciudadanía antigua era el resultado de la experiencia de esa primacía —una experiencia que no era ocasional, sino cotidiana— en el debate político, en la participación en los jurados y en los consejos, en el servicio militar y en el culto corriente. Lo más importante de todo era, quizá, la rotación de los ciudadanos en las magistraturas principales. Aristóteles definía la ciudadanía relacionándola con la posibilidad de ser elegido para desempeñar una función pública (del mismo modo que nosotros podríamos definirla como la posesión del derecho al voto):

> En sentido estricto, la mejor definición del ciudadano es aquella que lo considera como al hombre que se ocupa de la administración de justicia y del cumplimiento de las funciones políticas.[6]

Cuando, más adelante, Aristóteles prosigue la descripción de los ciudadanos democráticos, añadiendo que son hombres que gobiernan y son gobernados, no hace referencia a la función legislativa —hacer leyes para luego obedecerlas—, sino más bien a la función ejecutiva —obtener un cargo público y, después, someterse a aquellos que lo sostienen—. Aquí también, el estilo y la escala de la comunidad desempeñan un papel crucial. Antiguamente, los ciudadanos podían conocerse unos a otros (o al menos haber oído hablar unos de otros), y de este modo estaban dispuestos a operar sobre la base de la confianza mutua en los oficios públicos, aceptando incluso que determinadas elecciones se realizaran por simple sorteo (en Atenas, únicamente se elegía a los generales y a los médicos públicos, ya que sus funciones exigían ciertas competencias específicas), lo que supone una sólida ex-

6. Aristóteles, *Política*, 1257a, Madrid, Alianza, 2000.

presión de la cercanía que experimentaban los miembros de la comunidad y un testimonio de su unidad moral.

Cuando la escala cambia, la cercanía desaparece, la unidad y la confianza se desmoronan y se hace necesaria una comprensión diferente de la ciudadanía. El lugar en el que la necesidad de tal mutación resulta quizá más visible es el ocupado por la moderna sociedad burguesa, aunque ya se hacía sentir en el imperio romano, pues es el resultado del carácter inclusivo del imperio. La expansión de Roma venía acompañada de la concesión de la ciudadanía a los pueblos conquistados —al principio, otorgada sólo a algunos y de forma gradual; más tarde, a partir del año 212, tras el edicto de Caracalla, concedida a todos los sujetos del imperio, con excepción de las clases más bajas (esencialmente rurales)—. Esa ampliación no consiguió transformar la definición formal de ciudadanía, que seguía expresándose en términos de acceso a las magistraturas públicas, pero sí logró alterar las realidades políticas y jurídicas. Cuando San Pablo se declaró ciudadano romano, no se imaginaba a sí mismo como un miembro activo e implicado en la comunidad política ni, ciertamente, tampoco se veía como un magistrado en potencia, sino más bien como una persona que detentaba, en forma pasiva, títulos y derechos específicos.[7] El sentido profundo de la palabra ciudadano se refería más a un hombre protegido por la ley que a uno que participase en su elaboración y puesta en práctica. Según este punto de vista, la ciudadanía era una noción relativamente fácil de extender a una población vasta y heterogénea compuesta por miembros que no se conocían ni poseían una historia o una cultura común. Por este motivo, el cuerpo político configurado por los ciudadanos romanos no sólo incluía a personas de etnia distinta a la de los romanos de origen, sino también a hombres y mujeres de otras religiones, a gentes con conceptos dispares de la vida política y que concebían de modo diferente la existencia. Para esas personas, la ciudadanía era una identidad importante pero ocasional; un estatuto jurídico antes que un hecho de la vida cotidiana.

Las cosas permanecieron aproximadamente en ese estado durante la época feudal, período durante el cual el estatuto jurídico

7. *Hechos de los Apóstoles*, 23, 27.

por sí mismo no tenía más que una existencia formal, sustituida en las relaciones sociales efectivas por las identidades emanadas del derecho privado, es decir, por la condición de siervo, de villano, de vasallo, de señor, etc. La construcción de los Estados modernos, entidades que persiguen la imposición de la autoridad real a unas poblaciones muy diversas y heterogéneas, se vio obligada a recuperar el modelo romano (imperial). Jean Bodin, el gran jurista del siglo XVI y uno de los primeros teóricos de la cuestión de la soberanía, tenía presente la experiencia romana cuando definió al ciudadano como «una persona que disfruta de la libertad común y de la protección de la autoridad». *Disfrutar de* puede significar «obtener placer de», pero creo que lo que Bodin pretendía describir era una relación completamente pasiva. Según esa concepción, el ciudadano no es él mismo ninguna autoridad; es más bien alguien a quien las autoridades se comprometen a proteger. Este compromiso, debido a que es un compromiso serio, excluye el uso arbitrario del poder político y, de este modo, hace posible el tipo de libertad que más valorarán los liberales posteriores, un tipo de libertad denominado a veces «libertad negativa»: la libertad de la vida privada y de la elección individual.

* * *

El liberalismo moderno representa el esfuerzo realizado para conseguir extender el compromiso que menciona Bodin:

> La libertad política consiste en tener seguridad o [...] en la opinión de que se goza de seguridad.[8]

Participar de la «libertad común» equivale a estar protegido frente a varios tipos de peligro —ya provengan de otros ciudadanos o de las propias autoridades—. De lo que se trata es de tener seguridad en cuanto a la vida física (Hobbes), en la familia o en el hogar propio (Bodin y Montesquieu) o en lo referente a la conciencia y a la propiedad personales (Locke). Sin embargo, esta

8. Montesquieu, *L'Esprit des lois*, XII, 2 (trad. cast.: *Del espíritu de las leyes*, Madrid, Tecnos, 1987).

búsqueda de la protección implica la primacía de aquello que resulta protegido, en este caso el mundo privado o familiar. El ámbito privado es el lugar en el que los hombres y las mujeres encuentran la parte más importante de su felicidad; «disfrutan» de la protección, pero encuentran su placer en otra parte. No son personas «políticas», tienen otros intereses: en la religión, en los negocios, en el amor, en el arte, en la literatura. Para ellos, la comunidad política sólo es un marco necesario, un conjunto de disposiciones externas y no una vida en común.

Entendida como protección, la ciudadanía sigue siendo el elemento dominante del derecho contemporáneo. Los ciudadanos se distinguen de los extranjeros por la protección adicional a la que tienen derecho (a veces, también, por la obligación suplementaria del servicio militar), y no por su derecho a obtener cargos públicos. Por supuesto, en los Estados democráticos el voto forma parte de los elementos incluidos en el título de ciudadano, pero la política ocupa un lugar claramente menos central que en el modelo antiguo. Así, por ejemplo, el *Webster's International Dictionary* proporciona en lengua inglesa la siguiente definición del término ciudadanía:

> En su calidad de tal, un ciudadano tiene derecho a que se proteja su vida, su libertad y sus bienes, tanto en su país como en el extranjero, pero no presupone necesariamente la capacidad de votar ni la posesión de otros derechos políticos.

El radicalismo jacobino era la expresión de una completa rebelión contra la primitiva versión moderna de esta ciudadanía pasiva: representaba la reafirmación de los valores republicanos frente a las pretensiones del Estado monárquico o liberal. Sin embargo, fue más bien una reafirmación ideológica y una revuelta fallida, ya que los intelectuales jacobinos nunca tuvieron en cuenta las características de su propia sociedad. Francia no era una ciudad Estado. Con un vasto territorio (según los criterios de la época), heterogéneo y dividido, el país no ofrecía una base social apropiada para la expansión de una ciudadanía activista. Sin embargo, el republicanismo político ha sobrevivido a la experiencia jacobina, del mismo modo que ya había sobrevivido a la caída de las ciudades de la Antigüedad. El republicanismo ha disfrutado

de una larga «vida tras la muerte» y, hoy en día, para muchos «republicanos cívicos», al igual que para muchos comunitaristas, sigue evocando la existencia de una alternativa —parcialmente practicable, parcialmente utópica— para la vida fundamentalmente apolítica que llevan los ciudadanos modernos y que sólo se reanima políticamente cuando se perfilan dificultades en el horizonte de la esfera privada.

CÓMO RECUPERAR LA CIUDADANÍA ACTIVA

Las construcciones dualistas nunca resultan adecuadas para las realidades de la vida social. Con todo, puede ser útil resumir este dualismo específico que opone la ciudadanía republicana o comunitarista, por un lado, a la ciudadanía imperial o liberal por otro, sin tratar de indagar otras posibilidades. Nos encontramos, por tanto, ante dos comprensiones diferentes de lo que significa ser un ciudadano. La primera describe la ciudadanía como una carga, como una responsabilidad, como un peso que se asume con la cabeza alta. La segunda comprende la ciudadanía como un estatuto, como un título, como un derecho o un conjunto de derechos que se disfrutan de forma pasiva. La primera hace de la ciudadanía el corazón mismo de nuestra vida; la segunda la considera como un marco externo. La primera supone la existencia de un cuerpo de ciudadanos homogéneo y unido por estrechos vínculos, unos ciudadanos profundamente implicados en la vida de la ciudad. La segunda presupone la existencia de un cuerpo diversificado y trabado por lazos distendidos, cuyos miembros se hallan inmersos en otras relaciones. La primera comprensión es la adecuada para una comunidad relativamente exclusiva; la segunda es una combinación de apertura y de inclusión. Según la primera, el ciudadano es el actor político esencial, la persona cotidianamente a cargo de la elaboración de las leyes y de la administración. Según la segunda, esas tareas constituyen fundamentalmente la labor encomendada a los políticos profesionales; los ciudadanos se dedican a otras profesiones.

Para Marx, la primera interpretación de la idea de ciudadanía es la que resulta apropiada para «la república democrática anti-

gua, realista y asentada sobre la base de una esclavitud efectiva», mientras que la segunda se corresponde adecuadamente con el «Estado moderno espiritualista [...] y representativo, que se basa en la esclavitud emancipada, en la sociedad burguesa».[9] Sin embargo, esta distinción, como el propio dualismo, es demasiado rígida. Al utilizar el término «realista», Marx se refiere a que la ciudadanía entre los antiguos era una experiencia concreta y real; al valerse de la voz «espiritualista», quiere señalar que, en las condiciones de la modernidad, la ciudadanía es una ideología y una ilusión. Sin embargo, y a pesar de todo, el realismo antiguo era —al menos en parte— ilusorio, ya que había muchos ciudadanos que eran pasivos o ineficaces en la acción (y había muchos más que ni siquiera eran ciudadanos, pues a las mujeres y a los niños se les había impuesto el silencio político). Además, el espiritualismo moderno también es real, al menos parcialmente, ya que, a veces, los ciudadanos ordinarios se incorporan a los partidos políticos y a los movimientos que transforman la sociedad en su conjunto —baste recordar la experiencia de los años setenta.

Para comprender la noción de ciudadanía en el Occidente actual, hemos de concentrarnos en este carácter de realidad parcial. Nuestro concepto de «ciudadanía» tiene su origen en dos sencillos hechos de la vida política. En primer lugar, la seguridad que garantizan las autoridades no puede experimentarse únicamente de forma pasiva: tiene que ser defendida activamente, a veces en contra de las propias autoridades. El disfrute pasivo de la ciudadanía exige, al menos de forma intermitente, el activismo político de los ciudadanos. Y en segundo lugar, dado que el activismo político es posible, podemos estar seguros de que la definición de la «libertad común» encontrará voces que la pongan en cuestión. (A partir de la Revolución francesa, la política democrática es esencialmente esta misma contestación, en constante renovación.) Los contestatarios no son jacobinos (ni griegos ni romanos), pero tampoco son meros beneficiarios o consumidores de protección política —sólo lo serían si se beneficiasen de una protección mucho menor de la que tienen.

La «libertad común» es una idea susceptible de expansión. La expansión puede ser de dos tipos. El número y la escala de las per-

9. Karl Marx, *La Sainte Famille, op. cit.*

sonas incluidas en el ámbito de lo «común» aumenta por invasión y por incorporación: esclavos, trabajadores, nuevos inmigrantes, judíos, negros, mujeres, minorías de todas clases —todos se mueven en el círculo de los «protegidos», incluso en el caso de que la protección real de que dispongan siga siendo desigual e inadecuada—. Y, al mismo tiempo, el número y la escala de las «libertades» y los títulos crecen de la misma forma, con lo que la ciudadanía acaba conllevando, gradualmente, no sólo la protección de la vida y la familia, sino también el otorgamiento, en un grado u otro, de la educación, los cuidados médicos, las pensiones de jubilación, etc. Ambas expansiones son puestas en cuestión; una y otra implican la necesidad de organizarse y luchar, con lo que la ciudadanía como participación política o «control» y la ciudadanía como obtención de beneficios corren parejas. Al menos hasta que la serie completa de los beneficios sea finalmente la oferta que se realiza a la serie completa de los ciudadanos. Llegados a ese punto, podría ocurrir que ya no hubiese nada por lo que organizarse y luchar, ninguna conquista que valiese la pena «cuestionar». Sin embargo, esa época parece muy lejana. Hasta entonces, la ciudadanía seguirá siendo simultáneamente activa y pasiva, y su práctica seguirá exigiendo el ejercicio de las virtudes antiguas con el único fin de lograr el disfrute de los derechos modernos.

Con todo, el número de ciudadanos que se implica en las organizaciones políticas y que, de hecho, ocupa en ellas algún cargo político es extremadamente reducido en nuestros días, y la voluntad que ponen los hombres y las mujeres ordinarios a la hora de consagrar su tiempo y su energía a la política es bastante limitada. La ciudadanía democrática en su forma contemporánea no parece estimular un alto grado de implicación y entrega. De ahí, la reaparición periódica de la ciudadanía antigua en su atavío ideológico, que no es otra cosa sino la expresión de la desesperada sensación de que se ha perdido una cualidad vital, y de que la salud de la república exige una recuperación de las virtudes antiguas, el regreso de la responsabilidad cívica y del activismo político. Puede que sea cierto y, sin embargo, no podemos decir que la primacía de la política y el exaltado sentimiento de *camaraderie* que animaba a las ciudades griegas y romanas se hayan «perdido», puesto que semejantes nociones jamás han podido «encontrarse»

en un contexto plenamente moderno. La comunidad, tal como centenares de poetas, críticos y teóricos de la política se han encargado de repetirnos en tono literalmente idéntico, es algo que, a estas alturas, lleva siglos perdida.

Con todo, en el contexto de los partidos y de los movimientos sociales que han luchado en favor de la expansión de la ciudadanía democrática (los movimientos obreros, los grupos feministas, el combate por los derechos cívicos en Estados Unidos y su equivalente en otros muchos países, el movimiento ecologista), ha podido sobrevivir un cierto sentido de la idea de comunidad. Sin duda, esos movimientos han suscitado un sentimiento de solidaridad, un activismo y un compromiso cotidiano en gran número de hombres y mujeres. No se trata aquí, por tanto —y probablemente nunca pueda tratarse—, de estados duraderos: esos poderosos sentimientos no perduran más allá del éxito que pueda alcanzar el movimiento o, en su caso, de sus éxitos parciales. La ciudadanía es cada vez menos la identidad primera o la ardiente pasión de los hombres y las mujeres que viven en nuestras sociedades complejas y altamente diferenciadas; sociedades en las que la política debe enfrentarse con la competencia —en tiempo y en dedicación— de la clase social, la etnicidad, la religión y la familia, dándose además la circunstancia de que estos cuatro elementos no unen a las personas, sino que tienden a separarlas, a dividirlas. La separación y la división desembocan en la primacía de la esfera privada. Debido al poder real de esa esfera, la imagen de un ciudadano virtuoso y feliz que se precipita para acudir a los mítines políticos es un ejemplo del *kitsch* republicano o comunitarista. Es una imagen que carece de (o que evita) la tensión y la pérdida que, sin duda, conocerá todo hombre o mujer de hoy que se vea implicado en una actividad política. Pero también hay una pérdida en el hecho de no haberse visto jamás envuelto en la vida política, de no haber experimentado nunca la pasión del debate público y de la agitación que es propia de la política. Por lo tanto, la auténtica cuestión no es la de la primacía, sino la de la *possibilité*. La ciudadanía, en el sentido activista, no es ya un asunto de primer orden ni volverá a serlo, pero puede llegar a ser, incluso en el mundo moderno, más o menos accesible, más o menos importante, más o menos atractiva y absorbente. De nuevo se trata, al menos en par-

te, de una cuestión de escala. Las propuestas realizadas en estos últimos años para lograr una descentralización de las estructuras gubernamentales y para el robustecimiento de la vida y la organización de la sociedad civil representan una mejor respuesta al hecho de la «pérdida» de la comunidad que los intentos cuyo objetivo consiste en reprimir la diversidad y la diferencia, en tratar de nacionalizar la política, en restringir la inmigración, etc. La sociedad civil es, de hecho, el ámbito de la fragmentación y se ajusta mejor al concepto liberal de la política que al punto de vista comunitarista: los ciudadanos se dispersan y prosiguen por separado la consecución de sus intereses. Sin embargo, la sociedad civil actual también es un ámbito de cooperación, un espacio donde los ciudadanos aprenden a trabajar juntos en pos de sus intereses comunes. Y esa procura compartida de sus intereses les fuerza a entrar en el terreno político en el más amplio sentido; les prepara y les pide, al menos de vez en cuando, que desempeñen el papel de ciudadanos.

De este modo, un aumento de la participación en los niveles locales y en las asociaciones, los partidos y los movimientos contribuiría sin duda a hacer que la ciudadanía fuese una experiencia más concreta y más «realista»; lo que permitiría extender la vida pública y la responsabilidad cívica. Por mi parte, tiendo a pensar en esta expansión desde la perspectiva de una versión socialista, en vez de hacerlo sobre la base de una noción liberal o comunitarista de la ciudadanía (en la medida en que dicha ciudadanía implica, desde mi punto de vista, una democratización de la propia sociedad); pero no he de insistir aquí en esta orientación. En ningún caso puede pensarse que esta expansión pueda hacer renacer la «virtud política» en el sentido antiguo, como tampoco reduciría la complejidad y la diferenciación de la vida social moderna. Sin embargo, sí que podría conducirnos a lo que tal vez sea posible representarnos como una virtud «en modo menor» o como una virtud intermitente. La ciudadanía y la participación política tendrían sus momentos, que podrían ser más variados y más numerosos que los presentes, de modo que incluso los ciudadanos modernos, actualmente absortos en su actividad privada, muy bien podrían llegar a considerar que esos momentos les hacen felices.

Michael Walzer
Guerra, política y moral

Michael Walzer entró en 1977 en la historia de la filosofía con un libro, *Guerras justas e injustas* (Paidós, 2001), que se convirtió en, y sigue siendo, un clásico (o mejor, el clásico del tratamiento de la relación entre guerra y moral) insustituible aun ahora, cuando los conflictos armados ya no suelen ser guerras entre Estados soberanos.

Por otra parte, sin abandonar totalmente la reflexión sobre guerra y moral, Walzer se ocupó después de cuestiones de justicia distributiva, en particular en su obra *Esferas de justicia*, a la que siguieron varios libros sobre crítica social en los que respondió a las críticas generadas por la citada obra. Más recientemente, ha escrito artículos dedicados a problemas políticos como el pluralismo, el nacionalismo o la concepción de la ciudadanía en la época de la globalización. El carácter fragmentario y discursivo del razonamiento de Walzer, carente de argumentos únicos y concluyentes, ha dificultado la percepción de la fuerte interconexión de toda su obra, a no ser que se entrelacen textos de, al menos, la primera y la última etapa, como se hace en la presente selección.

De ahí que pueda afirmarse que este volumen −que incluye una entrevista en la que habla de la totalidad de su obra, textos de la primera época de Walzer y una selección de sus reflexiones recientes más importantes− permite aprehender la continuidad existente en el razonamiento de Walzer a lo largo de tres décadas y su peculiar combinación de minimalismo y universalismo, así como su posición singular en el debate entre liberalismo y comunitarismo, la cual le ha permitido definirse como "comunitarista liberal o bien liberal comunitarista".

Rafael Grasa es doctor en Filosofía y profesor de Relaciones Internacionales en la Universidad Autónoma de Barcelona (Centro de Estudios Internacionales e Interculturales). Se ocupa de teoría política internacional, de resolución de conflictos y de estudios sobre desarrollo.

ISBN 84-493-1167-5

